المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة التاسعة

أدلة أخرى على وجود الله

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد





الأعمال الكاملة
محاضرات فلسفة الدين

الحلقة التاسعة
أدلة أخرى على وجود الله

تأليف

فريدريك هيجل



أدلة أخرى على وجود الله

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



القاهرة - مصر
٤ شارع حجاج من فريد الأطرش - عين شمس الشرقية
ت / ٤٩١٤٢٧٦
www.elkalema.com
Info@elkalema.com
رقم الإيداع : ٢٠٦٤١ / ٢٠٠٣
ISBN :977- 384 - 001 - 8
Published in 2004

المحتويات

المحاضرة العاشرة

إن الأدلة التي علينا أن نتناولها بالنسبة لجانبها الأول تفترض العالم بصفة عامة، وتفترض فوق كل شئ عرضيته. وتقوم نقطة الانطلاق في الأشياء التجريبية و(الكلي) المؤلف من هذه الأشياء ألا وهو العالم. ومن المؤكد أن (الكلي) أعلى وأعظم من أجزائه، (الكلي) يتحدد على أنه الوحدة التي تضم وتعطي طابعها لكل الأجزاء، وعلى سبيل المثال حتى عندما نتحدث عن المنزل (كلّه)، والأكثر من هذا في حالة ما أن هذا (الكلي) الذي هو وحدة موجودة بذاتها بمثل ما أن الروح إنما هي في مرجعية ترتد إلى الجسم الحي. وعلى أي حال إنما يُفهم من كلمة العالم مجموعة من الأشياء المادية، ركاماً من مجرد ذلك العدد اللامتناهي من الأشياء الموجودة والتي هي مرئية بالفعل، ويمكننا أن نشرع في الحديث فنقول إن كلا منها يجري تصوره على أنه موجود لذاته. والعالم يضم الناس بالتساوي مع الأشياء الطبيعية. وعندما يجري تناول العالم هكذا على أنه تجمّع بل وحتى تجمع للأشياء الطبيعية فإنه لا يجري تصوره على أنه (الطبيعة) ونحن نفهم أنها شئ هو في ذاته (كلي) نسقي، نسق من التنظيمات والترتبات وخاصة القوانين. ومصطلح العالم على نحو ما نفهمه يعبر عن التجمّع وحسب، ويوحي بأنّه قائم ببساطة على الحشد الموجود من الأشياء، وليست له هكذا أي تفوقية، ليست له أفضلية كيفية على الأقل على الأشياء المادية.

وإلى المدى الذي نهتم فيه بهذه المسألة فإن هذه الأشياء تحدد نفسها أكثر بتنوع من الطرق، وخاصة على أنها (الوجود) المحدود، المتناهي، العرضي وهكذا دواليك. وهذا هو نوع نقطة الانطلاق التي منها يرتفع الروحي ويرقى بذاته إلى مصاف (الله). إن هذه النقطة تقضي وتحتّم على (الوجود) المحدود أو المتناهي أو العرضي أن يكون (وجود) غير حقيقي،

وفوقه وو راءه متجاوزاً إياه يوجد (الوجود) الحقيقي. ونقطة الانطلاق هذه تهرب إلى نطاق (وجود) آخر غير محدود يمثل (الماهية) مقابل (الوجود) الخارجي غير الماهوي. إن عالم التناهي، عالم الأشياء المؤقتة، عالم التغير، عالم الزائلية، ليس هو الشكل الحق للوجود، بل الشكل اللامتناهي الأبدي و(الدائم). وحتى ما أسميناه (الوجود) اللامحدود، اللامتناهي، الأبدي (الدائم) لا ينجح في التعبير عن الامتلاء المطلق للمعنى المحتوي في كلمة (الله)، بل إن (الله) هو (الوجود) اللامحدود. إنه (هو) لا متناه، أبدي، دائم، ومن ثم فإن الروح ترقى على الأقل إلى تلك الصفات الإلهية أو تلك الصفات الأساسية لطبيعته (هو) والتي رغم أنها تجريدية هي كلية أو على الأقل إلى ذلك النطاق الكلي، إلى الأثير الخالص الذي فيه (الله)[1].

ورفع النفس هذا إلى مصاف (الله) هو - بشكل عام - تلك الحقيقة الواردة في تاريخ الروح الإنسانية والذي نسميه الدين، ولكنه الدين بالمعنى العام، أي بمعنى تجريدي خالص، ومن ثم فإن هذا الارتقاء أو هذا الرفع هو الأساس العام - مجرد الأساس العام - للدين.

إن مبدأ المعرفة المباشرة لا يتجاوز هذا الارتقاء كحقيقة واقعة. إنه يستجيب له ويستقر فيه كحقيقة واقعة، ويؤكد أنه يمثل تلك الحقيقة الكلية في الناس بل حتى في كل الناس، والذي يُسمى الكشف الباطني (لله) في الروح الإنسانية أو العقل. ولقد بحثنا فيما سبق باستفاضة كافية هذا المبدأ، وعلى هذا لن أشير إليه سوى مرة واحدة طالما أننا هنا نُقْصر انتباهنا على الحقيقة الواردة في التساؤل وهذه الحقيقة عينها، فعل الارتقاء إلى مصاف (الله) تحديداً هي بالأحرى شئ هو مباشر من طبيعة التوسط والتأمل. وهذه الحقيقة بدايتها ونقطة انطلاقها في الوجود المتناهي العرضي، في الأشياء المادية، وتمثل تقدماً من هذه الأمور إلى شئ آخر. وهذه الحقيقة بالتالي جرى فيها توسط وتأمل بتلك البداية، وهي ارتقاء إلى ما هو لا متناه

(١) بطبيعة الحال إن الله موجود في كل موضع (فأينما تولوا فثم وجه الله) ولكن ليس بالمعنى المكاني وهو ليس في الأثير فبعد أن خلق الله السموات والأرض واستتبت كل الأمور لإرادته فإنه (على العرش استوى) (المترجم).

وما هو في ذاته ضروري، وهذا قائم وحسب طالما أنه لم يتوقف عند تلك البداية والتي هي هنا وحدها (المباشر) وهذا "مباشر" يعرض فيما بعد مجرد طابع نسبي، بل يرتقي إلى اللامتناهي بخطوة التوسط والتأمل للتخلي ونبذ أمثال نقطة الانطلاق هذه. وهذا الارتقاء الذي يمثله الوعي هو بالتالي في ذاته هو معرفة من خلال التوسط والتأمل.

وبالنسبة للنقطة التي يبدأ عندها الارتقاء يمكننا أن نلاحظ هنا أكثر أن المحتوى ليس من نوع حسي، بَل هو محتوى عيني تجريبي يتألف من الإحساس أو الإدراك الحسي، وليس محتوى عينياً لتخيل - والحقيقة هي بالأحرى أن التحديدات - الفكر التجريدية المتضمنة في أفكار تناهي وعرضية العالم تشكل نقطة الانطلاق. والهدف الذي يصل إليه الارتقاء هو من نوع مماثل، اللاتناهي أو الضرورة المطلقة (لله)، ولا يجري تصورها على أن لها تحدداً أكثر تطوراً وغنىً، بل على أنها كليةً داخل حدود هذه المقولات العامة. وبالنسبة لهذا الجانب من المسألة من الضروري أن نشير إلى أن كلية واقعة هذا الارتقاء مزيفة بقدر ما يتعلق الأمر بالشكل. وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نذكر أنه حتى بين (اليونانيين) فإن فكرة اللاتناهية، الضرورة الموجودة فطرياً كما هي تمثل المبدأ الأقصى لكل الأشياء كانت خاصية في حوزة الفلسفة وحدها. والأشياء المادية لم تظهر بهذه الطريقة العامة للتصور الشعبي العام في الشكل المجرد للأشياء المادية وكأشياء عرضية ومتناهية، بل بالأحرى في شكلها التجريبي والعيني. وبالطريقة نفسها فإن (الله) لم يجر تصوره تحت مقولة اللامتناهي، الأبدي، الضروري فطرياً، بل بالعكس بمقتضى الأشكال المحددة التي يخلقها التخيل. ولا يقل عن هذا مسألة أن تلك الأمم التي شغلت مرحلة أكثر تدنِّياً للثقافة قد وصفت تصوراتها بأي من تلك الأشكال الكلية الفعلية. والأشكال العامة للفكر هذه تنتقل على وجه اليقين من خلال عقول الناس - على نحو ما نقول - لأن الناس إنما هم كائنات تفكر، وعندما يتلقون شكلاً محدداً في اللغة فإنها لا تزال تطور أكثر إلى الفكر الواعي الذي يتأسس عليه الدليل أو البرهان الحق، ولكن حتى في تلك الحالة فإنها تتخذ شكل خواص الموضوعات العينية، وهي لا تتطلب أن تحصل على مكانة محددة في الوعي باعتبارها

مستقلة حسب حالتها هي. وبفضل ثقافة عصرنا فإن هذه المقولات الخاصة بالتفكير أصبحت مألوفة أولاً، وهي الآن كلية أو على الأقل منتشرة على نحو كلي. لكن هؤلاء القوم الذين شاركوا في هذه الثقافة، ولا يقل الأمر عن أولئك الذين قد أشرنا إليهم على أنهم غير متمرسين بالمزاولة المستقلة للتفكير على أساس تصورات عامة لم يصلوا إلى هذه الفكرة بأي طريق مباشر، بل، بالعكس، بمتابعة المسار المتنوع للفكر وبدراسة المعنى الذي تُسْتَعْمل فيه الكلمات. لقد تعلم الناس ما هوياً كيف يفكرون وقد تداولوا أفكارهم. والثقافة التي هي قادرة على التصور التجريدي هي شئ قد تأتت من خلال توسط وتأمل طابع متعدد بشكل لا متناه. والحقيقة الواحدة في هذه الحقيقة الخاصة بارتقاء (الإنسان) إلى مصاف (الله) هي حقيقة التوسط أو التأمل.

وهذا الظرف ألا وهو أن ارتقاء الروح إلى مصاف (الله) له توسط في ذاته والذي يدعو إلى الدليل، أي يدعو إلى تفسير اللحظات لسيرورة الروح هذه وتطبيقها في شكل تفكير. إن الروح في أشد طابع باطني لها، أي في تفكيرها هي التي تنتج هذا الارتقاء، وهذا بدوره يمثل المسار الذي تتخذه التحددات - الفكر أو الصفات الخاصة للتفكير. وما هو مقصود به أن يتأثر بسيرورة الدليل هذه هو أن نشاط التفكير هذا يجب أن يُمْثَل في الوعي وأن الوعي يجب أن يدركه على أنه يمثل لحظات التفكير تلك في شكل مترابط. وضد الكشف هذا لتلك اللحظات التي تظهر ذاتها في نطاق التوسط من خلال التفكير، الإيمان، والذي يريد أن يواصل أن يكون يقيناً مباشراً، يحتج، ومن ثمَّ أيضاً يفعل هذا نقد (الفهم) الذي يكون مستقراً في تعقيدات ذلك التوسط ويكون مستقراً في التوسط لكي يمكنه أن يقدم تشوشاً في الارتقاء ذاته. وإلى مدى الإيمان يمكننا أن نقول إنه مهما يمكن لإعطاء الفهم العديدة أن تجد هذه الأدلة، ومهما تكن نقاط الاحباط قد يكون في طريقتها الخاصة بكشف لحظات ارتقاء الروح مما هو عرضي ومؤقت إلى ما هو لا متناه وأبدي، فإن القلب لن يسمح لنفسه أن يُحْرَم من هذا الارتقاء. وطالما أن القلب الإنساني جرى اختباره في هذا الشأن الخاص بالارتقاء إلى (الله) عن طريق (الفهم) فإن الإيمان - من جهة - يميل إلى أن يتمسك

بشدة بهذا الارتقاء، وألا يقلق مما يجده (الفهم) من خطأ، لكنه يقول لذاته من جهة أخرى ألا يقلق بشأن الدليل على الإطلاق، وذلك لكي يمكن أن يصل إلى الأرض الصلبة الراسخة بأكبر درجة والاهتمام ببساطتها والتي أوجدت ذاتها في جانب (الفهم) النقدي في تعارض مع الدليل. والإيمان لن يسمح لنفسه أن يُسْتَلَب منه حق الارتقاء إلى (الله) أي لن يسمح بأن يُسْتَلَب منه شهادته على الحقيقة، لأن هذا بالضرورة شكل فطري، وهو أكبر من أي حقيقة عرضية مفردة مرتبطة (بالروح). هناك حقائق، تجارب باطنية في (الروح)، زيادة على ذلك في الأرواح المفردة - وذلك أن (الروح) لا توجد على أنها تجريد، بل هي توجد في شكل أرواح متعددة - وهي حقائق من نوع متنوع تنوعاً لا متناهياً، وأحياناً من أشد طبع عكسي ومجرد. ولكي يمكن تصور هذه الحقيقة بحق باعتباره حقيقة (الروح) على هذا النحو وليست على أنها مجرد حقيقة تنتمي للأرواح العرضية والسريعة الزوال، فهي ضرورية لتصورها في طابعها الضروري. وهذا الطابع الضروري الذي هو وحده يشهد بحقيقته في هذا المجال العرضي والتعسّفي. والمجال الذي تنتمي إليه هذه الحقيقة الأعلى هي من الناحية الماهوية مجال التجريد. وليس الأمر قاصراً الصعوبة الشديدة في الحصول على هذا الوعي الواضح والمحدد بماهية التجريد وطبيعة علاقته الباطنية، بل إن قوة التجريد هذه هي ذاتها الخطر الحقيقي، وهو خطر لا يمكن تجنبه عندما يحدث ويظهر التجريد، عندما تتذوق الروح الإنسانية المؤمنة من (شجرة المعرفة)، ويكون الفكر قد بدأ ينبع فيها في الشكل الحر والمستقل الذي ينتمي إليها على وجه الخصوص، إليها وحدها.

وعلى هذا إذا نحن دققنا النظر في المسار الباطني الذي تتبعه (الروح) في الفكر ولحظاتها، فسوف نتبين - كما سبق ولاحظنا - أن نقطة الانطلاق الأولى تمثل مقولة التفكير ألا وهي مقولة عرضية الأشياء الطبيعية. والشكل الأول لارتقاء الروح إلى مصاف (الله) يتم عرضه تاريخياً بما يسمى الدليل الكوني لوجود (الله). كما أننا قد أشرنا إلى أنه على تحددية نقطة الانطلاق تتوقف أيضاً تحددية الهدف الذي نريد أن نصل إليه. إن الأشياء الطبيعية يمكن أن تتحدد بطريقة أخرى وفي هذه الحالة فإن النتيجة

أو الحقيقة ستتحدد هي الأخرى أيضاً على نحو مختلف. وربما تكون لدينا تباينات أو اختلافات قد تبدو غير هامة للفكر المتطور غير الكامل للغاية، ولكن من نقطة الانطلاق هذه الخاصة بالفكر والتي ننشغل بها حالياً إنما تتبدّى على أنها الشئ نفسه الذي كنا مهتمين به حقاً والذي يجب أن نقدره. فإذا كانت الأشياء ستتحدد هكذا بطريقة عامة على أنها (موجودة) أو (قائمة) فيجب إظهار أن حقيقة الوجود باعتباره (وجود) محدداً هو (الوجود) نفسه، (الوجود) اللامحدد وغير المحدود. و(الله) سيكون محدداً على أنه (الوجود) - أكبر كل التعريفات تحديداً، وهو تعريف بدأه - كما هو الإيليون [٢]. ونحن نتذكر هذا التجريد بأكبر حيوية في اقتران بالتفرقة السابق طرحها بين الفكر في شكله الباطني والضمني، وحمْل الأفكار إلى الوعي. ومن ذا الذي لا يستخدم كلمة (الوجود)؟ (الطقس موجود وهو لطيف. أين "توجد" أنت؟ وهكذا إلى ما لا نهاية). ومن ذا الذي هو يصوغ التصورات لا يستخدم مقولة الفكر الخالصة هذه رغم أنها مطوية في المحتوى العيني (الطقس وهكذا إلى ما لا نهاية) حيث الوعي وهو يصوغ مثل هذه التصورات إنما يتشكل والذي به وحده - لهذا - يكون له أي معرفة؟ وهناك اختلاف لا متناه بين تملك واستخدام مقولة الفكر التي تسمى (الوجود) بهذه الطريقة واستخدامها لدى (الإيليين) الذين أعطوها معنى ثابتاً في ذاته، وتصوروها على أنها المبدأ الأقصى، (المطلق)، على (الإله) على الأقل أو بمعزل عن أي (إله) على الإطلاق. زيادة على ذلك عندما تتحدد الأشياء على أنها متناهية فإن (الروح) تكون قد ارتفعت منها إلى ما هو لا متناهٍ، وعندما تتحدد الأشياء في الوقت نفسه على (الوجود) الحق، إذن فإن الروح تكون قد ارتفعت إلى (اللامتناهي) على أنه يمثل ما هو مثالي أو (الوجود) المثالي. أو إذا كانت الأشياء تتحدد صراحة على أنَّ لها (الوجود) بطريقة مباشرة وحسب، إذن فإن (الروح) ترتفع من هذه المباشرية الخالصة، والتي هي مجرد شبيه (بالوجود) إلى (الماهية)، واعتبار هذا على أنه يمثل أرضية أو أساس (الوجود). وإن

(٢) هم فلاسفة يونانيون قبل سقراط وعلى رأسهم بارمنيدس وزينون الأيلي (المترجم).

(الروح) لترتفع مرة أخرى من الأشياء التي تمثل الأجزاء إلى مصاف (الله) الذي هو (الكل)، أو منها كأشياء خارجية غيرّية ليست أنانية إلى (الله) باعتباره القوة الكامنة وراءها، أو منها كمعلومات إلى علتها. وكل هذه الخواص يقوم الفكر بتطبيقها على الأشياء، وبالطريقة عينها فإن مقولات (الوجود): (اللامتناهي)، (المثالي)، (الماهية) و(الأساس)، (الكل)، (القوة)، (العلة) إنما يجري استخدامها لوصف (الله). ويتضمن هذا أنها يمكن استخدامها لوصفه (هو)، ومع هذا أيضاً على أنها توحي بأنه بالرغم من أنها قد تنطبق بصدق عليه (هو)، ورغم أن (الله) هو (الوجود) حقاً، (اللامتناهي)، (الماهية)، (الكلي)، (القوة) وما إلى ذلك فإنها لا تستوعب - في الوقت نفسه - طبيعته (هو) وهي طبيعة أعمق وأغنى من أي شئ آخر يمكن أن تعبر عنه التحديدات أو التعريفات. وإن التقدم من أيٍّ من تعريفات أو تحديدات الوجود - وقد جرى تناوله كنقطة الانطلاق وأنه يمثل المتناهي بصفة عامة - إلى تحديده النهائي أي إلى (اللاتناهي) في الفكر، إنما يستحق اسم (الدليل) تماماً بالطريقة عينها الخاصة بالأدلة التي أطلق عليها هذا الإسم شكل رسمي. وبهذه الطريقة فإن عدد الأدلة يتجاوز بكثير الأدلة السابق التنويه بها. فمن أي نقطة انطلاق علينا أن ننظر في هذا التزايد الأبعد في عدد الأدلة والتي برزت - هكذا - في طريقة ربما تكون في نظرنا غير سارة؟ إننا لا نستطيع - تماماً - أن نرفض هذا التعدد في الحجج بل بالعكس، عندما نضع أنفسنا مرة عند نقطة انطلاق تلك الوسائط الخاصة بالفكر والتي تُدْرَك على أنها أدلة فإننا نجد أنه ينبغي علينا أن نشرح السبب في أننا ونحن نقدمها قد قصرنا ونستطيع أن نقصر أنفسنا على العدد المذكور والمقولات الواردة فيها. وبالإشارة إلى هذا التنوع الجديد الممتد أكثر للأدلة علينا أن نفكر أساساً فيما قبل مما هو مرتبط بتلك الأدلة التي ظهرت في المرحلة السابقة وبشكل أكثر محدودية. وهذا التعدد لنقاط الانطلاق الذي يطرح نفسه هكذا ليس سوى ذلك العدد المتسع من المقولات التي تنتمي على نحو طبيعي للتناول المنطقي للموضوع. وليس أمامنا سوى أن نشير إلى الطريقة التي تشير نقاط الانطلاق فيها إلى هذا الموضوع. إنها تظهر نفسها على أنها ليست سوى سلسلة من التحديدات

المتواصلة التي تنتمي (للفحوى) وليس لأي فحوى واحدة، بل (للفحوى) في ذاتها. إنها تمثل تطور (الفحوى) إلى أن تصل إلى التخارجية، الحالة التي فيها تكون عناصرها فريدة بشكل تبادلي، رغم أنها قد تعمقت في ذاتها حقاً. وجانب من هذا التقدم المتواصل إنما يمثله التحدد المتناهي لشكل (الفحوى)، والجانب الآخر تمثله حقيقته الأكثر وضوحاً والتي هي بدورها ببساطة الحقيقة في شكل أكثر عينية وعمقاً عن الشكل السابق عليها. والمرحلة العظمى في جانب هي في الوقت نفسه بداية مرحلة أعظم. والمنطق الذي هو في داخل ضرورته هو هذا التقدم في تحديد (الفحوى). وكل مرحلة من خلالها وهي تضطرد إنما تتضمن ارتقاء مقولة التناهي إلى لا تناهيها، وهي - هكذا - بالمثل تتضمن من نقطة انطلاقها وطالع تصوراً ميتافيزيقياً (لله). ولما كان هذا الارتقاء يجري تصوره في ضرورته فإنه هو دليل على (وجوده هو). وهكذا أيضاً نجد أن التحول من مرحلة إلى مرحلة أعلى يمثل نفسه على أنه تقدم ضروري بتحدد أكثر عينية وعلى نحو أعمق، وليس كمجرد سلسلة من التصورات العشوائية، وكذلك كتقدم إلى حقيقة عينية كاملة، إلى التجلي الكامل والتام (للفحوى)، إلى التساوي أو الهوية لكل تجلياتها مع ذاتها. والمنطق - إلى حد كبير - هو اللاهوت الميتافيزيقي الذي يتناول تطور (الفكرة العادية عن الله) في أثير الفكر الخالص، ومن ثم يهتم بصفة خاصة بهذه (الفكرة العادية) التي هي مستقلة في ذاتها ولذاتها على نحو كامل.

ومثل هذا التناول التفصيلي ليس موضوع هذه المحاضرات. إننا نريد أن نقتصر هنا على المناقشة (التاريخية) لخصائص (الفحوى) تلك لنرتفع فيها إلى خصائص (الفحوى) التي هي حقيقتها، والتي يمكن أخذها على أنها خصائص (فحوى الله) هي النقطة التي يجب أن نتناولها. والسبب في عدم الاكتمال العام الذي يميز ذلك المنهج الذي يتناول خصائص (الفحوى) لا يمكن أن نجده إلا في الأفكار القاصرة السائدة بالنسبة لطبيعة (الفحوى) ذاتها، وارتباطها المتبادل، وكذلك طبيعة فعل الارتفاع منها باعتبارها متناهية إلى (اللامتناهي). والسبب الأكثر مباشرة بالنسبة لماذا تبدو خاصية عرضية العالم وخاصية (الماهية) الضرورية المطلقة التي

تتطابق معها يبدو على أنه نقطة الانطلاق ونتيجة الدليل علي التعاقب - وهذا السبب هو في الوقت نفسه تبرير نسبي للكمال الذي أُعْطِي لها - يجب البحث عنه في حقيقة أن مقولة العلاقة بين العرضية والضرورة هي فيها نجد أن كل علاقات التناهي واللاتناهي فيما يتعلق (بالوجود) يجري اختزالها والتوسع فيها. والتحدد الأكثر عينية لتناهي (الوجود) هو العرضية، وبالطريقة نفسها فإن لا تناهي (الوجود) في أكثر أشكاله تحدداً كاملاً أمر ضروري. و(الوجود) في ماهويته هو الحقيقة، والحقيقة هي في ذاتها العلاقة العامة بين العرضية والضرورة والتي تجد تحددها الكامل في الضرورة المطلقة. والتناهي - بحمْله إلى التحدد - الفكر هذا - له ميزة - إن جاز لنا القول - أنه مستعد تماماً بهذه الوسيلة أن يشير في ذاته إلى التحول إلى حقيقته أو ضروريته. ومصطلح العرضية أو العارض يوحي من قبل بنوع من الوجود الذي يجب أن يستبعد طابعه الخاص.

وعلى أي حال فإن الضرورة لها حقيقتها في الحرية، وبها ندخل في مجال جديد، في نطاق (الفحوى) ذاتها. وهذه (الفحوى) على هذا قادرة على علاقة أخرى لتحديد الارتقاء إلى مصاف (الله) والمسار الذي تسير فيه، وهو تحديد مختلف بالنسبة لكلى الأمرين: نقطة الانطلاق والنتيجة، وقبل كل شئ تحدد ما هو ملائم لغاية ما، ولما هو (الغاية). وهذا - بالتالي يصبح مقولة لدليل آخر على وجود (الله). غير أن (الفحوى) ليست شيئاً غارقاً وحسب في الموضوعية، عندما يُنْظر إليها كغاية، وفي هذه الحالة هي مجرد تحدد الأشياء، ولكن - بالعكس - إنها لذاتها، وهي توجد في الموضوعية على نحو مستقل. والفحوى منظوراً إليها في هذا الضوء بأنها هي نفسها نقطة الانطلاق، وإن تحولها له تحدد من ذاته، وقد سبقت الإشارة إلى هذا. لهذا فإن الحقيقة ألا وهي (الدليل) الأول، (الدليل الكوني) يتخذ مقولة علاقة العرضية والضرورة المطلقة، وهو يجد - كما سبق ولاحظنا - تبريره النسبي في هذا: إن هذه العلاقة هي أكبر خاصية فردية، أكثرها عينية، وفي الواقع هي الخاصية القصوى للحقيقة على هذا النحو، وعلى هذا تمثل وتختزل في ذاتها حقيقة أشد مقولات (الوجود) تجريداً في مجموعها. وحركة هذه العلاقة تشمل بالمثل حركة الخصائص السابقة

الأكثر تجريداً للتناهي للخصائص الأكثر تجريداً، خصائص اللاتناهي، أو بالأحرى إن هذه الحركة - بمعنى تجريدي منطقياً - هي الإجراء الذي يتخذه الدليل، أي أنه شكل الاستدلال القياسي، وهو في كل الحالات واحد وهو نفسه وهو الماثل فيها [٣].

• • * • • * • • * • •

كما هو معروف فإن تأثير النقد الذي وجهه الفيلسوف إمانويل كانت ضد الأدلة الميتافيزيقية عن وجود (الله) كان أن هذه الحجج قد جرى التخلي عنها وأنها لم تعد تُذْكر في أي بحث علمي عن الموضوع، وفي الحقيقة إن المرء يكاد يخجل من أن يوردها أصلاً. وعلى أي حال مسموح بإمكانية استخدامها بطريقة عامة شائعة، وهذه العوامل المساعدة على إبراز الحقيقة تُستخدم عموماً مقترنة في التعليم في فترة الشباب وتهذيب أولئك الذين شبّوا عن الطوق. وكذلك أيضاً إن الفصاحة التي كان هدفها الرئيسي تدفئة القلب والارتقاء بالمشاعر تأخذها وتستخدمها بشكل ضروري على أنها المبادئ الأساسية الباطنية التي تقوم بالربط والخاصة بالأفكار التي تتناولها. وبالنسبة لما يسمى (الدليل الكوني) فإن كانت (في كتابه "نقد العقل الخالص"، الطبعة الثانية، ص ٦٤٣) أدلى بملاحظة عامة مفادها أنه إذا نحن افترضنا وجود أي شئ فإننا لا نستطيع أن نتجنب ما يترتب على هذا ألا وهو أن شيئاً ما أو غيره يوجد بطريقة ضرورية، وأن هذا هو نتيجة طبيعية على نحو مطلق، وواصل كانت فلاحظ في ص ٦٥١ بالنسبة (للدليل الطبيعي - اللاهوتي) أنه "ينبغي دائماً ذكره بتقدير، لأنه الدليل الأقدم والأوضح وهو أكبر دليل متناغم مع العقل الإنساني العادي". وأعلن كانت: "إن محاولة الاستخلاص على أي نحو من سلطان الدليل هذا لن تكون مهمة سهلة فقط بل هي مهمة عديمة الجدوى". وذهب كانت أبعد

---

(٣) المحاضرة العاشرة تنتهي هنا، وما يأتي بعد ذلك هو شذرة وُجدت بين أوراق هيجل، وقد أدرجت عن هذه النقطة من جانب المشرف الألماني على إصدار محاضرات هيجل (المترجم الانجليزي).

عندما قال: "إن العقل لا يمكن أن يكبحه أي من الشكوك التي يبعثها التأمل التجريدي البارع فيكون عاجزاً عن أن يحرر نفسه من أي حيرة مستعارة كما لو كان في حلم لمجرد لمحة يوجهها العقل لعجائب (الطبيعة) وعظمة الكون لكي ينتقل من شكل للعظمة إلى شكل آخر إلى أن يتم الوصول إلى أعظمها، والارتقاء من المشروط إلى الشرط إلى أن يصل إلى (المبدع) أو (الخالق) للكل، وهو العظيم غير المشروط على أي نحو".

إذن إذا كان الدليل الْمُسْتَخْلَص أولاً يعبر عن نتيجة لا يمكن تجنبها بأي حال من الأحوال، وإذا كان سيكون من العبث الشديد أن نسعى إلى أن نستخلص من سلطان الدليل الثاني، وإذا كان العقل لا يمكن على الإطلاق كبح جماحه حتى يتخلى عن منهج الدليل هذا وألا يرتفع من خلاله إلى (المبدع) اللامشروط للكل فإنه سيبدو غريباً بشكل مؤكد أننا يجب أن نتجنب المطلب المشار إليه، وإذا كان العقل في كل حين سيجري كبح جماحه تماماً على هذا النحو فإنه لن يكون هناك أي وزن لهذا الدليل. ولكن بمثل ما أنه يبدو على أنه خطيئة آثمة ضد المجتمع الطيب لفلاسفة عصرنا لمواصلة ذكر تلك الأدلة، فإنه يبدو بالمثل أن فلسفة كانت وتهافتات كانت ودحضها لتلك البراهين هي شئ قد تحملناه لفترة طويلة وأنه - لهذا - لا يجب ذكره بأي حال من الأحوال.

وعلى أي حال فإن الحقيقة هي أن نقد كانت وحده هو الذي قد تحملناه بالنسبة لهذه الأدلة بطريقة علمية، والذي أصبح هو ذاته مصدر المنهج الآخر والأقصر لرفضها، ذلك المنهج ألا وهو الذي يجعل الشعور وحده هو الْحَكَم على الحقيقة، ولا يؤكد وحسب أن التفكير هو من نافلة القول، بل إنه أيضاً ملعون. إذن فبقدر اهتمامنا بأن نحصل على معرفة بالدواعي العلمية التي فقدت الأدلة بالنسبة لها سلطانها، فإن نقد كانت وحده هو الشئ الوحيد الذي نحن مدعوون إلى تناوله. وعلى أي حال يجب أن نلاحظ أكثر أن الأدلة العادية التي أخضعها كانت للنقد وبصفة خاصة (الدليل الكوني) و(الدليل الطبيعي - اللاهوتي) والذي منهجه هو الذي نتناوله هنا إنما يحتوي على خصائص نوع أكثر عينية من مجرد الخواص الكيفية

للتناهي واللاتناهي. وهكذا فإن (الدليل الكوني) يحتوي على خصائص الوجود العرضي و(الماهية) الضرورية المطلقة. كما لوحظ أيضاً أنه حتى عندما يجري التعبير عن النقائض من مصطلحي المشروع واللامشروط أو من خلال العرض والجوهر، فإنها لا تزال بالضرورة لها هنا مجرد هذا المعنى الكيفي. وهنا - بالتالي - فإن النقطة الماهوية حقاً التي يجب تناولها هي الإجراء الصوري للتوسط المقترن بالدليل، وبجانب هذا فإن المحتوى وجدل الطبيعة للخصائص ذاتها لا يجري تناولها بالأقلية الميتافيزيقية المشار إليها، ولا بنقد كانت أيضاً. وعلى أي حال فإن التوسط وحده لهذا العنصر الجدلي هو الضروري لإجراء وإصدار حكم عليها. وبالنسبة للباقي فإن الحالة الخاصة التي فيها نجد هذا التوسط في تلك الخطوط الميتافيزيقية للحجاج وكذلك تلك التي تنتمي لتقدير كانت لها يجب تصورها، وهي - ككل - هي هي عينها، وهذا يصدق على كل الأدلة المنفصلة عن وجود (الله)، أي يصدق على كل تلك التي تنتمي إلى الفئة التي تبدأ من شكل ما مُعْطىً للوجود. وإذا نحن نظرنا هنا بدقة أكبر في طبيعة هذا القياس الخاص (بالفهم) فسوف نكون أيضاً قد استقر بنا الحال على طبيعته إلى المدى الذي فيه الأدلة الأخرى تكون عليه، ونحن نتناولها سيكون علينا أن نوجه انتباهنا إلى مجرد محتوى الخصائص في شكلها الأكثر تحديداً.

وتقدير نقد كانت (للدليل الكوني) يتأتى أن يكون مهماً على نحو أكبر انطلاقاً من أن هذا الدليل - وفق كانت - قد أخفى فيه "شبكة كاملة من الفروض الجدلية والتي هي مع هذا نقد كلي صوري [٤] قادر على أن يجرّد المسائل ويدمرها". وفي البداية سوف أعيد طرح هذا الدليل في الشكل الذي يجري التعبير عنه عادة وهو الشكل الذي استخدمه كانت والذي يأتي

(٤) اعتاد البعض ترجمة كلمة Transcendental بكلمة المفارق أو المجاوز وهذا خلط مع الكلمة الأخرى Transendence التي تعني التخطي والتجاوز. ولكن المقصود بالكلمة التخطي والتجاوز لما هو جزئي وما هو مادي من الناحية المنطقية وصولاً إلى الشكل الكلي الصوري ومن هنا لزم التنويه بالفرق (المترجم).

على النحو التالي: إذا كان هناك (أي شئ يوجد) وليس مجرد أنه (يوجد) - إذن فإن (ماهية) ما ضرورية على نحو مطلق يجب أن توجد بالمثل. والآن أنا نفسي على الأقل أوجد، ولهذا فإن ماهية عقلية على نحو مطلق توجد. ويلاحظ كانت - أولاً وقبل كل شئ - أن الحد الأصغر (في القياس) يحتوي شيئاً مستمداً من التجربة، وأن الحد الأكبر (في القياس) يستخلص من التجربة بصفة عامة أن شيئاً ما ضرورياً يوجد، وبالتالي فإن الدليل لا يسير على نحو (قبلي) بشكل مطلق، وهي ملاحظة تقرن ذاتها بما سبق ذكره بالنسبة للطبيعة العامة لهذا الأسلوب في طرح الحجاج والذي يتخذ مجرد جانب واحد من التوسط الحق الكلي.

والملاحظة التالية تعود إلى نقطة ذات أهمية كبرى في ارتباط بهذا الأسلوب الخاص بالحجاج والتي عبر عنها كانت في الشكل التالي. إن الماهية الضرورية يمكن أن تتشخصن على أنها ضرورية في حالة مفردة واحدة وحسب، ألا وهي بالنسبة لكل الصفات المعارضة الممكنة عن طريق صفة واحدة من هذه الصفات وحسب، وبالتالي لا يمكن أن يوجد سوى تصور مفرد لمثل هذا الشئ، ألا وهو الخاص (بالماهية) الواقعية على نحو - هو الأكبر - إنه تصور يشكل صراحة موضوع (الدليل الأنطولوجي) وهو ما سوف نتناوله فيما بعد.

وضد هذا الدليل الأنطولوجي الذي يتصف بشكل أكثر شمولية (بالماهية) الضرورية وجه كانت قبل أي شئ آخر نقده، وقد وصفه على أنه شكل مُحَسَّنٌ من الاستدلال. والأساس التجريبي للدليل السابق التنويه به لا يستطيع أن يخبرنا بما هي صفات هذه (الماهية) الضرورية. وحتى نصل إلى هذا فإن على العقل أن ينفصل عن صحبة التجربة وأن يبحث في التصورات الخالصة عن نوع الصفات أو الكيفيات التي يجب أن تمتلكها (الماهية) الضرورية بشكل مطلق، وما هو الشئ من بين كل الأشياء الممكنة الذي يكون به للتوصيفات المطلوبة التي يجب أن تنتمي إلى ضرورة مطلقة. إننا قد ننسب إلى العصر العلامات العديدة التي تحتاج إلى تدريب تثقيفي والذي يشخصن هذه التعبيرات ويكون مريداً للإقرار بأي شئ مثل هذا

لا يوجد في الحالات العلمية والفلسفية للعبارة السائدة في عصرنا. وفي كل الأحوال فإن (الله) لا يمكن في هذه الأيام أن يعود يوصف على أنه شئ، كما أننا لن نحاول أن نبحث بين كل الأشياء الممكنة عن شئ واحد ينبغي أن يلائم تصور (الله). ونحن نتحدث في الحقيقة عن كيفيات أو صفات لهذا الرجل أو ذاك، أو عن متنزه في بيرو بأمريكا اللاتينية وما إلى ذلك، ولكننا في العبارات الفلسفية لا نتحدث عن صفات بمرجعية (لله) على أنه شئ. بل إننا نسمع كثيراً وحسب عن تصورات يجري نطقها ببساطة على أنها أشكال خاصة تجريدية للفكر، ومن ثم لم يعد ضرورياً أن نحدد ما نقصده عندما نتطلب معلومات عن فحوى أو تصور أي شئ، أو عندما - في الواقع - نريد أن نصُوغ تصوراً عن أي موضوع. وعلى أي حال لقد أصبح تماماً مبدأ مقبولاً بصفة عامة، أو بالأحرى لقد تأتى أن يشكل جزءاً من إيمان هذا العصر، وأن العقل يجب توجيه اللوم إليه لأنه يضع المباحث في شكل تصورات خالصة، بل حتى أن هذا يجب أن يعد جريمة، بقول آخر، إنه يجري توجيه اللوم إليه لأنه يظهر ذاته فعالاً بطريقة مختلفة عن طريقة الإدراك - الإحساس أو مختلفة عن ذلك الذي يتّبع التخيل والشعر. وفي حالة كانت فإننا نرى - على أي حال - في تناوله للموضوع الفروض المسبقة المحددة التي منها ينطلق والنتيجة المنطقية لسيرورة الاستدلال التي يتبعها، حتى أن أي رأي يجري التوصل إليه إنما يجري الانتهاء إليه والبرهنة عليه من خلال المبادئ، ويقال إن أي رأي يجب استخلاصه من المبادئ، ويكون - في الواقع - من النوع الفلسفي. وبالعكس ففي أيامنا إذا نحن سرنا على طول طريق المعرفة فإننا نلتقي بالأقوال المبهمة الخاصة بالشعور، وتأكيدات الشخص المفرد الذي لديه ادعاء ليتحدث باسم الناس جميعاً، ونتيجة لهذا يتظاهر بأن له أيضاً حق فرض تأكيداته على كل إنسان. ولا يمكن أن يوجد أي نوع من الإحكام في الخصائص التي تصدر من مثل مصادر المعرفة هذه وكذلك ليس في الشكل الذي يجري التعبير عنها فيه، وكذلك لا يستطيعون أن يطرحوا زعماً بأن هذه الخصائص قائمة مبادئ أو أسس.

وذلك الجانب من نقد كانت الذي أشرنا إليه إنما يوحي بأن الفكر المجرد

- أولاً وقبل أي شئ آخر - من أن الدليل الذي نتناوله يفضي بنا إلى مجرد فكرة (ماهية) ضرورية، غير أن أي خاصية هي مختلفة عن تصور (الله) أي مختلفة عن خاصية (الماهية) الأكثر حقيقية، وأن هذه (الماهية) يجب استخلاصها أو استنباطها بالعقل من (الماهية) السابقة عن طريق التصورات الخالصة والبسيطة. وسنتبين في التو أن هذا الدليل إذا لم يحمل لنا أي شئ أكبر غير فكرة (ماهية) ضرورية مطلقة فإن الاعتراض الوحيد الذي يمكن توجيهه ضد هذا سيكون.هو أن فكرة (الله) المحدودة بما هو وارد في هذه الخاصية ليست بأي حال من الأحوال بالفكرة العميقة كما نرغب نحن الذين نصورهم (لله) أكثر شمولية واستيعاباً. ومن الممكن تماماً أن الأفراد والأمم المنتمية لعصر أسبق أو الذين بينما هم ينتمون لعصرنا إنما يعيشون خارج إطار (المسيحية) وحضارتنا فلن تكون لديهم فكرة أعمق عن (الله) غير هذه الفكرة. ومن كل هذا نقول إن هذا الدليل سيكون بالتالي كافياً بما فيه الكفاية. وعلى أي حال يمكننا أن نقول إن (الله) و(الله) وحده هو (الماهية) الضرورية المطلقة حتى ولو كانت هذه الخاصية لا تستنفد الفكرة (المسيحية) التي تشمل - كأمر واقع - شيئاً أكثر عمقاً عن الخاصية الميتافيزيقية لما يسمى اللاهوت الطبيعي - وهو شئ أكثر عمقاً - أيضاً - عما يوجد في تصور (الله) والذي ينتمي هذا التصور إلى المعرفة المباشرة والإيمان. والأمر سيدعو إلى التساؤل إذا كانت المعرفة المباشرة في استطاعتها حتى هذا الكثير عن (الله) وأنه (هو) الماهية الضرورية المطلقة، وعلى أي حال إذا استطاع مخلوق واحد أن يعرف هذا الكثير عن (الله) في التو مباشرة فإن شخصاً آخر يمكن بالمثل ألا يعرف الكثير عنه (هو) في التو مباشرة في عينية أي حق من جانب أي مخلوق نتوقع منه المزيد، وذلك أن الحق يتضمن دواعي وأدلة، أي يتضمن توسطات المعرفة، والتوسطات مستبعدة ومحرمة على المعرفة المباشرة التي من هذا النوع.

ولكن إذا كان تطور ما هو محتوى في خاصية (الماهية) الضرورية المطلقة يعطينا مزيداً من الخصائص الصادرة عنها في حينها، فأي اعتراض يمكن أن يوجد لتقبل هذا ويكون مقتنعاً بصدقها، إن أساس

الدليل قد يكون تجريبياً، لكن الدليل هو في ذاته هو نتيجة مستخلصة على نحو سليم، وإذا كان وجود (ماهية) ضرورية يتأسس كليةً بهذه النتيجة، فإن العقل المنطلق من هذا الأساس يتابع أبحاثه بعون مما هو تصورات خالصة، ولكن هذا يمكن أن يعد فعلاً غير مُبَرَّر وذلك عندما - وحسب - يكون استخدام العقل بصفة عامة مخطئاً، وكأمر واقع فإن كانت يذهب بتدنيّ العقل إلى مدى بعيد على غرار أولئك الذين يقصرون الحقيقة كلها على المعرفة المباشرة.

وعلى أي حال فإن خاصية ما يَقال عنه إنه (الماهية) بأقصى حقيقة فيها هي ببساطة مشتقة من خاصية (الماهية) الضرورية المطلقة، أو حتى من خاصية (اللاتناهي) والتي لا نذهب وراءها بالنسبة للتحديد كله ولكل تحديد تحتوي مرجعيته إلى (آخر) وبالتالي هي في تعارض مع خاصية (الضروري - المطلق) و(اللامتناهي).

إن الوهم الحقيقي أو المغالطة في حالة الاستدلال المفروض فيه أنه ينتمي لهذا الدليل والتي قد بحثها كانت قضية تذهب إلى أن كل (ماهية) ضرورية خالصة هي في الوقت نفسه (الماهية) الحقيقية بأقصى درجة، وذهب إلى أن هذه القضية هي (العصب الرئيسي) (للبرهان الكوني). وعلى أي حال فإن كانت سعى إلى عرض المغالطة بأن أشار إلى أنه لما كانت (الماهية) بأقصى درجة من الحقيقة ليست مختلفة جداً عن أي ماهية أخرى، والقضية تسمح بأن تُعْكَس ببساطة، أي أن (أي) ماهية هي ضرورية على نحو مطلق، والمقصود بكلمة (أي) أكثرها احتفالاً بالحقيقة أو - بقول آخر - إن الماهية بأقصى درجة من الحقيقة والتي تحصل على طبيعتها المحددة عن طريق (الفحوى) يجب أن تحتوي أيضاً في داخلها خاصية الضرورة المطلقة. وعلى أي حال فإن هذا هو مجرد مبدأ ومنهج (الدليل الأنطولوجي) على وجود (الله) وهو قائم على هذا: إنه يبدأ من الفحوى أو التصور وينتقل من خلال التصور إلى الوجود. إن (الدليل الأنطولوجي) يستخدم (الأنطولوجي) على أنه دعامة، نظراً لأنه يعد بأن يقودنا إلى درب جديد، ومع هذا بعد منعطف قصير يرجعنا

إلى الوجود القديم، ذلك الوجود الذي رفض أن يعترف به والذي تخلينا عنه من أجل خاطره.

وسوف يتضح أن الاعتراض لا يمس (الدليل الكوني) سواء كان هذا الدليل يرقى وحسب بذاته إلى خاصية شئ ضروري على نحو مطلق، أو طالما أنه يتقدم من هذا عن طريق التطور إلى الخاصية الأبعد التي تعد حقيقية بأقصى درجة. وحسب هذه العلاقة التي بين الخاصيتين اللتين هما موضع البحث وتعد النقطة التي ضدها يوجه كانت بصفة خاصة اعتراضاته، فإننا نستطيع أن نتبين أن هذا يتفق تماماً مع طبيعة الدليل من أن الانتقال من خاصية سبق تأسيسها إلى خاصية ثانية، أو من قضية جرت برهنتها من قبل إلى قضية أخرى، يجب أن يسمح بعرضه بجلاء، ولكننا نستطيع أن نتبين - أيضاً - أن المعرفة العقلانية لا يمكن أن ترجع في الطريق نفسه من الخاصية الثانية إلى الصفة الأولى، ولا نستطيع أن تستخلص الخاصية الثانية من الخاصية الأولى. ولقد طرح إقليدس في البداية القضية الخاصة بالعلاقة المعروفة بين أضلاع المثلث القائم الزاوية بأن ينطلق من الصفة المحددة هذه للمثلث واستنبط علاقة الضلعين منها. ثم طرحت أيضاً القضية العكسية انطلاقاً من حقيقة هذه العلاقة، واستنبط من هذا طابع الزاوية القائمة في المثلث واستنبط الضلعين اللذين برزت هذه العلاقة بين الواحد والآخر. ومع هذا فإنه تم على نحو أن عرض هذه القضية الثانية يفترض ويستخدم القضية الأولى وفي مثل آخر فإن هذا العرض للقضية العكسية ينطرح عن طريق برهان الخلف [٥] بافتراض القضية الأولى. وهكذا فإن القضية التي تقول إذا كان في شكل ما مجموع الزوايا يعادل زاويتين قائمتين فإن الشكل يكون مثلثاً، يمكن بسهولة البرهنة عليه بأن نسير ببرهان الْخُلْف من القضية السابق عرضها من أنه في المثلث

(٥) مثال على ذلك: بدل البرهنة على عدم وجود حركة أفترض أن هناك حركة وأثبت استحالة هذا. وهذا ما نجده عند زينون الإيلي عندما قال لو تصورنا أخيل العدّاء يسابق سلحفاة كانت سبقته مسافة فإنه لن يستطيع أن يلحق بها لأنه لكي يلحقها ستكون قد تحركت وهكذا دواليك ومن ثم يخلص إلى عدم وجود الحركة (المترجم).

فإن الزوايا الثلاث تكون معاً زاويتين قائمتين. وعندما نتبين أن محمولاً أو صفة تخص موضوعاً، فإننا نستطيع أن نذهب أبعد إذا كان علينا أن نبين أن مثل هذه الصفة تمت إليه على نحو مطلق خالص وأنها ليست مجرد خاصية من خواص الموضوع والتي يمكن أن تمت إلى صفات أخرى بالمثل، إلا أنها واردة في تعريف الموضوع. وهذا الدليل أو البرهان يمكن طرحه بعدّة طرق، وليس هناك إرغام بالضبط لاتباع درب مفرد واحد، أي ذلك الذي ينطلق من تصور الخاصية الثانية. وبجانب هذا، في تناولنا للرابطة بين ما يسمى أكثر (الماهيات) حقيقية و(الماهية) الضرورية المطلقة فإن جانباً واحداً وحسب من (الماهية) الضرورية المطلقة هو الذي علينا أن نتناوله مباشرة ونضعه في الحسبان، وليس علينا إطلاقاً أن نتناول ذلك الجانب المشار إليه والذي أبرز الفيلسوف كانت الصعوبة وقد اكتشفها في (الدليل الأنطولوجي). وخاصية (الماهية) الضرورية المطلقة تتضمن الضرورة من جانب (وجودها) وتتضمن من جانب آخر خواص محتواها. فإذا جرى التساؤل: ما الذي هو متضمن في المحمول الأبعد، الحقيقة الكلية الشمول غير المحدودة، فإن الجواب هو أن هذا التساؤل ليست له مرجعية (للوجود) كوجود، بل المرجعية هي لمزيد من التميز كخاصية للمحتوى. و(الوجود) في (الدليل الكوني) له من قبل وجود محدد خاص به، والتساؤل عن الكيفية التي ننتقل بها من الضرورة المطلقة إلى (الحقيقة - الكل) وعودة من (الحقيقة - الكل) إلى الضرورة المطلقة لها مرجعية بهذا المحتوى وحسب وليس (للوجود). ولقد وجد كانت القصور في (الدليل الأنطولوجي) في حقيقة أن (كل) الحقائق في ارتباط بخاصيتها الأساسية فإن (الوجود) بالمثل يجري تصوره على أنه (حقيقة). وفي (الدليل الكوني) - على أي حال - لدينا من قبل هذا (الوجود) في موضع آخر. وطالما أنه يضيف خاصية (الحقيقة - الكل) إلى ما هو بالنسبة لها ضروري بشكل مطلق فإنه لا يتطلب على الإطلاق أن (الوجود) يجب أن يتشخصن على أنه الحقيقة، وأنه يجب اختزاله في تلك (الحقيقة - الكل).

وكانت في نقده يبدأ بأن يتناول تقدم خاصية الضرورة - (المطلقة) إلى الحقيقة غير المحدودة بهذا المعنى وحسب، ولما كان بالنسبة له - كما

ذكرنا في السابق - أن نقطة هذا التقدم هي اكتشاف الصفات التي تمتلكها (الماهية) الضرورية المطلقة، حيث أن (الدليل الكوني) في ذاته لم يتقدم سوى خطوة واحدة ألا وهي إلى وجود (ماهية) ضرورية مطلقة بصفة عامة، لكنه لا يستطيع أن يخبرنا ما هو نوع الصفات التي تمتلكها هذه (الماهية). ولهذا يجب أن نقول إن كانت وقع في الخطأ بتأكيده أن (الدليل الكوني) يقوم على (ما هو أنطولوجي) ويجب أن نعد هذا خطأ حتى لو تمسكنا بأن هذا يتطلب (ما هو أنطولوجي) لاستكماله، بالنسبة لما عليه أن ينجزه بصفة عامة. وعلى أي حال فإن هذا عليه أن يُستكمل أكثر من أنه يضفي الاستكمال، وهذا يعد مسألة هي موضع النظر فيما بعد، وهذه الخطوة البعدية إنما تؤخذ دون شك في لحظة الاحتواء في (الدليل الأنطولوجي). ولكنها ليست الحاجة لمزيد من التوجه والتي عليها يؤسس كانت اعتراضه على هذا الدليل. بل بالعكس، فإن حجته تنطلق من وجهات نظر تكمن كلية داخل مجال هذا الدليل، والتي لا تمسه.

ولكن هذا الاعتراض المشار إليه ليس هو الاعتراض الوحيد وحسب الذي طرحه كانت ضد خط الحِجَاج الذي ينتهجه (البرهان الكوني). ولقد واصل كانت (ص ٦٣٧) عرض (فروض مسبقة أبعد)، عرض (شبكة كلية) أعلن أنها مخفية فيه.

وهذا (الدليل الكوني) يحتوي فوق كل شئ المبدأ الكلي الصوري والذي نستخلصه مما هو عرضي ليكون علة. وعلى أي حال فإن هذا المبدأ لا ينطبق إلا في عالم الإحساس وحده، وليس له أي معنى مهما يكن خارج هذا العالم. وذلك لأن التصور العقلي الخالص لما هو عرضي لا يستطيع أن ينتج بالإمكان قضية تركيبية مثل قضية العلية، وهي قضية لها معنى واستخدام وحسْب في عالم الإحساس، ولكن مفروض فيها أن تساعدنا على أن نتجاوز عالم الإحساس. والمذكور هنا هو - من جهة العقيدة المذهبية المعروفة تماماً، والتي هي العقيدة المذهبية الرئيسية عند كانت وهي عقيدة غير المقبولية لتجاوز الإحساس عن طريق الفكر، وعن طريق تحديد استخدام وتحديد معنى مقولات الفكر إلى عالم الإحساس. وجلاء هذه

العقيدة المذهبية ليست واردة داخل مجال تناولنا الراهن للموضوع. وما يجب أن يقال عن هذه النقطة يمكن تلخيصه في التساؤل التالي: إذا كان الفكر لا يستطيع أن يتجاوز عالم الإحساس أفلن يكون من الضروري - من الجهة الأخرى - أن نُظْهر أولاً وقبل أي شئ آخر أنه يجري تصور أن الفكر يستطيع أن ينفذ في عالم الإحساس؟ والتأكيد الآخر هو أن التصور العقلي لما هو عرضي لا يمكن أن يشكل أساس قضية تركيبية على نحو قضية العلية تلك. وكأمر واقع فعن طريق مقولة العرضية العقلية هذه يجري تصور العالم المؤقت الزماني كما هو معروض للإدراك الحسي، وباستخدام هذه المقولة عينها والتي هي مقولة عقلانية فإن الفكر يكون من قبل قد تجاوز عالم الإحساس، وتجاوز بذاته إلى مجال آخر، دون أن يجد أن من الضروري أن يسعى إلى تجاوز عالم الإحساس بأن يستخدم - أولاً وقبل كل شئ - مقولة العلية. ثم - مرة أخرى - فإن التصور العقلي هذا لما هو عرضي مفروض فيه أنه عاجز عن طرح قضية تركيبية على نحو ما هو وارد في فكرة العلية. وعلى أي حال، كأمر واقع، يجب أن يتضح أن المتناهي ينتقل عبر ذاته، عبر ما يقصد أن يكون عليه، عبر محتواه الخاص، ينتقل إلى (الآخر) المتعلق به، ينتقل إلى (اللامتناهي) ذاته، وهذا يشكل أساس القضية التركيبية حسب استخدام كانت للمصطلح. وإن طبيعة ما هو عرضي هو من نوع مماثل. فليس ضرورياً أن نتناول مقولة العلية على أنها تشير إلى (الآخر) الذي ينتقل إليه ما هو عرضي، بل بالعكس، فإن هذا (الآخر) هو - إذا ما شرعنا في القول - الضرورة المطلقة، وبالتالي هو (الجوهر) أيضاً. وعلاقة الجوهرية - على أي حال - هي نفسها علاقة من تلك العلاقات المركبة التي أشار إليها كانت على أنها المقولات، وهذا لا يعني إلا أن "الخاصية العقلية الخالصة لما هو عرضي" - لأن المقولات هي - من الناحية الماهوية - الصفات المميزة للفكر - تدفع إلى ظهور المبدأ التركيبي للماهوية، حتى أننا لو طرحنا العرضية فإننا إنما نطرح الجوهرية بالمثل. وهذا المبدأ الذي يعبر عن علاقة عقلية، وهو مقولة، من المؤكد أنه غير مستخدم هنا في عنصر هو عنصر متغاير مخالف أي في عالم الإحساس، بل - بالعكس - في العالم

العقلي والذي هو مستقره الطبيعي. فإذا لم يكن فيه أي تصور آخر فيمكن - في الواقع - تطبيقه بعدالة مطلقة في ذلك المجال الذي نحن فيه معنيون (بالله)، والذي لا يمكن تصوره إلا في الفكر وفي (الروح) وهذا متعارض مع استخدامه في العنصر الحسي الذي هو غريب عنه. والمغالطة الرئيسية الثانية التي يوجه إليها كانت الانتباه (ص٦٣٧) هي الواردة في الحث على الانتقال من استحالية وجود سلسلة لامتناهية من العلل المعطاة المتتابعة في عالم الإحساس إلى وجود علة أولى. وليس لدينا تبرير في الحث هكذا على المبادئ التي ترشد استخدام العقل حتى في التجربة ذاتها، وعلى نحو أقل لا يمكننا أن نمد هذا المبدأ الأساسي إلى ما يتجاوز التجربة. فمن الحق أننا لا نستطيع داخل عالم الإحساس والتجربة أن نخلص إلى وجود علة أولى، ففي هذا العالم باعتباره عالماً محدوداً لا يمكن أن توجد إلا علل مشروطة. ولكن بسبب هذا بالضبط فإن العقل ليس مبرراً له أن ينتقل إلى المجال العقلي وحسب، بل إنه أيضاً مضطر أن يفعل هذا، أو بالأحرى، كأمر واقع، فإنه في هذا المجال وحده يكون العقل في مستقره الأمين، ومطلعاً بأداء عمله. إنه لا يتجاوز إلى ما وراء عالم الإحساس، ولكن لأن لديه هذه الفكرة الخاصة بوجود علة أولى فإنه ببساطة يجد نفسه في نطاق آخر، ويمكننا أن نبحث عن معنى في العقل وهذا ليس إلا طالما أنه يجري التفكير فيه وفي فكرته على أنه مستقل عن عالم الإحساس وعلى أنه له موقفاً مستقلاً في ذاتهما ولذاتهما.

والاتهام الثالث الذي وجهه كانت ضد العقل فيما يتعلق بهذا (الدليل) هو أن العقل يجد ما هو اكتفاء ذاتي زائفاً، فبقدر ما في مسألة استكمال سلسلة العلل فإنه في النهاية ينحى جانباً شرطاً من أي نوع، بينما كأمر واقع لا يمكن أن توجد أي ضرورة بمعزل عن وجود شرط ما، وهو يعترض - ثانية - على أن الواقعة التي تذهب إلى أننا لا نستطيع أن نتصور أي شئ أبعد تؤخذ على أنها استكمال للتصور. والآن، من المؤكد أننا إذا كنا نتناول ضرورة غير مشروطة، نتناول (ماهية) ضرورية مطلقة فإننا لا نستطيع أن نصل إليها إلا طالما أنه يجري تصورها على أنها غير مشروطة، أي طالما تمت الإطاحة بالكيفية المميزة من أن لدينا شروطاً.

غير أن كانت يضيف قائلاً إن أي شئ ضروري لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الشروط أو الظروف أو الأحوال. إن ضرورة من هذا النوع والتي تقوم على الشروط أو الظروف أو الأحوال أي على الشروط الخارجية عنها هي مجرد ضرورة مشروطة خارجية، بينما الضرورة المطلقة غير المشروطة هي ببساطة ضرورة تحتوي على شروطها داخلها ذاتها، هذا كأن يتحتَّم علينا أن نتحدث عن شروط في ارتباط بها. والصعوبة هنا هي بالضبط العلاقة الجدلية الحقة المشار إليها فيما سبق والتي بها يكون الشرط أو أي تحديد آخر مهما يكن أن يُعْطى لوجود عرضي أو للمتناهي، هو شئ طبيعته الخالصة هي الارتفاع إلى اللامشروط، إلى اللامتناهي، وهكذا فيما هو مشروط فإنه يجري الإطاحة بالشروط، وفي فعل التوسط تجري الإطاحة بالتوسط. وعلى أي حال فإن كانت لم ينفذ إلى ما وراء علاقات (الفهم) إلى التصورات التي من نوع هذه السالبية اللامتناهية. وكانت وهو يواصل هذا الحجاج (ص ٦٤١) يقول إننا لا نستطيع أن نتجنب الفكر، ومع هذا لا نستطيع أن نتسلّى به، وإن (وجوداً) نتصوره على أنه هو (الأعلى) يجب - كما هو الحادث - أن يقول (لنفسه هو): "أنا من الأزل إلى الأبد [٦]، وبجانبي لا يوجد شئ ما لم يوجد إلا بمشيئتي، ولكن من أين أنا حينئذ؟" هنا كل شئ يغوص من تحتنا ويطفو بدون عون أو موطئ قدم في حضور مجرد العقل التأملي، بينما يكلف هذا العقل التأملي أن يسمح لأكبر كمال وأصغره كذلك أن ينطلق. ولكن هناك شئ واحد يجب على العقل التأملي قبل أي شئ آخر "أن يسمح بانطلاقه" ألا وهو وضع مثل هذا التساؤل: "من أين أنا حينئذ؟" في مم ما هو ضروري وغير مشروط على الإطلاق. وإذا كان هذا الذي هو خارج ذلك الذي لا يوجد إلا من خلال مشيئته والذي هو اللامتناهي ببساطة يستطيع أن ينظر فيما وراء ذاته من أجل آخر غير ذاته ويتساءل عن شئ يجاوز ذاته.

(٦) العبارة الأصلية تقول من الأبد إلى الأبد لكن لما كان المقصود بالوجود الذي يتحدث عنه هو (الله) قلنا الأزل لا الأبد لأن الأزل هو ما ليس له قبل والأبد هو ما لا نهاية بعد ومن ثم فالله هو السرمد الذي لا أول له ولا آخر له (المترجم).

إن كانت وهو يطرح هذه الاعتراضات إنما يعطي - باختصار - متنفّساً للرؤية التي لديه في اشتراك مع يعقوبي والذي أصبح بعد هذا مسار الحجاج الذي نطأه بشكل فيه ظلم، وهذه الرؤية هي أننا حيث لا نترك واقعة ما هو مشروط في معية المشروطات فإنه يستحيل أن نكون تصورات على الإطلاق - بقول آخر، إنه حيث يبدأ ما هو عقلي ينتهي العقل.

والخطأ الرابع الذي يوجه إليه كانت الانتباه مرتبط بالخلط الظاهري بين الإمكانية المنطقية لتصور كل الحَقيقة والخصائص الكلية الصورية التي سوف نتناولها فيما بعد عندما نصل إلى النظر في نقد كانت (للدليل الأنطولوجي).

وإلى هذا النقد يضيف (ص ٦٤٢) كانت "الاكتشاف" و"الشرح" - وفق أسلوبه الخاص - للوهم الجدلي الذي يوجد في الأدلة الكلية الصورية الخاصة بوجود (ماهية) ضرورية، وهو شرح لا يحتوي على أي شئ جديد، وحينئذ فإنه يكون لدينا بطريقة كانت المعتادة تكرار متواصل دائماً للتأكيد عينه ألا وهو إننا لا نستطيع أن نفكر في (الشئ في ذاته).

إنه يسمى (الدليل الكوني) - كما يفعل مع (الدليل الأنطولوجي) - الدليل الكلي الصوري لأنه مستقل عن المبادئ التجريبية، أي هناك افتراض أنه يتأسس لا بالعقل من أي صفة جزئية للتجربة مهما تكن، بل من المبادئ الخالصة للعقل، بل حتى إنه يتخلى عن هذا المنهج الخاص بالاستنباط والذي به يُطرح الوجود من خلال الوعي التجريبي، لكي يؤسس نفسه على ما هو ببساطة تصورات خالصة. فما هو المنهج الأفضل في الواقع الذي يمكن أن يتبناه الدليل الفلسفي عن المنهج الذي يؤسس نفسه وحسب على التصورات الخالصة؟ إن كانت - بالعكس - هو يتكلم هكذا بقصد أن يقول إن الأسوأ جداً هو الذي يستطيع أن ينجم بالإمكان عن هذا الدليل. وعلى أي حال فطالما أن الوهم الجدلي وارد فإن الاكتشاف الذي طرحه كانت هنا نجد أنه قائم في واقعة أنني بينما يجب في الحقيقة أن أسمح لذاك الوجود بصفة عامة أن يكون له فيه عنصر ضروري فإنه ما من شئ مفرد - من جهة أخرى - يمكن التفكير فيه على أنه ضروري في ذاته،

وإنني لا أستطيع على الإطلاق أن أستكمل فعل الارتداد إلى شروط أو ظروف الوجود بدون أن أفترض وجود شئ ضروري بينما أنا لا أستطيع في الوقت نفسه على الإطلاق أن أنطلق من هذا.

وبعدالة يجب أن يسمح بأن هذه الملاحظة تحتوي على اللحظة الماهوية الذي ينطلق عندها التساؤل الكلي. إن ما هو ضروري في ذاته يجب أن يُظْهر أن له بدايته في ذاته، ويجب تصوره على نحو يسمح لوجوده أن يبرهن على أن بدايته هي في ذاته. وهذا الاقتضاء هو في الحقيقة النقطة المهمة الوحيدة، وعلينا أن نفترض أنها كائنة في عمق ما أشرنا إليه فيما سبق ألا وهو ما أخذه كانت على عاتقه لكي يبرهن على أن (الدليل الكوني) يقوم على (الدليل الأنطولوجي). والتساؤل الوحيد هو: كيف يمكننا أن نبدأ إظهار أن أي شئ إنما يبدأ من ذاته، أو بالأحرى كيف أننا نستطيع أن نربط الفكرتين من أن (اللامتناهي) ينطلق من (الآخر)، ومع هذا وهو يفعل هذا إنما ينطلق بالمثل من ذاته.

وبالنسبة لما يُسَمَّى الشرح والحل - إن جاز لنا القول - لهذا الوهم، فسوف نتبين أنهما من نفس الطابع حيث أن الحل هو الذي أعطاه كانت لما أسماه نقائض العقل. فإذا كان عليّ أن أفكر (ص ٦٤٤) في عنصر ضروري معين على أنه ينتمي إلى الأشياء الموجودة بصفة عامة، ومع هذا لا أطرح تبريراً للتفكير في أن أي شئ ضروري في ذاته، فإن النتيجة التي لا يمكن تجنبها هي أن الضرورة والعرضية لا يمكن أن ينطبقا أو تكون لهما أي علاقة بالأشياء ذاتها وإلا لوقعنا في تناقض. وهنا لدينا التعامل الحسن تجاه الأشياء التي لا تسمح بأي تناقض بأن تلتحق بها، بل وحتى بالنسبة لأشد التجارب المصطنعة، وبالمثل بالتجربة التي هي من أشد الأنواع شمولاً، وإن كل موضع يظهر أن تلك الأشياء حافلة بالتناقضات. إذن فإن كانت يواصل حديثه فيقول إنه لا أي من هذين المبدئين الرئيسين: العرضية والضرورة هو مبدأ موضوعي، بل إن هذين المبدئين يمكنهما في أي حالة أن يكونا مبدأين ذاتيين للعقل وحسب، وهما يتضمنان من جهة أننا لا نستطيع أن نتوقف إلا بشرح يتكامل على نحو (قبلي)، بينما - من جهة

أخرى - فإن أي شرح كامل من هذا النوع لا يجب البحث عنه، أي أنه لا يجب هذا البحث في المجال التجريبي. وهكذا فإن التناقض محفوظ وهو يُتْرَك بدون حل كلية، بينما في الوقت نفسه يتحول من الأشياء إلى العقل. فإذا الظرف حيث التناقض على النحو الوارد هنا - على نحو ما يوجد حقاً، لا يُحَلُّ بشكل مباشر، إنه يتضمن قصوراً، نقصاً، ثم إن القصور - كأمر واقع - يجب أن يتحول إلى ما يُسمى الأشياء - والتي هي من جهة مجرد أشياء تجريبية ومتناهية، ولكن هي أيضاً من جهة أخرى ذلك (الشئ في ذاته) العاجز عن إظهار نفسه - وليس العقل، والذي حتى بفهم كانت هو المَلَكة التي تتناول الأفكار، تتناول (الفهم) و(اللامتناهي). ولكن العقل - في الحقيقة - يمكنه في أي حالة أن يتحمل عبء التناقض، ويستطيع - بالتأكيد - أن يحله أيضاً، والأشياء - في كل الأحوال - تعرف كيف تتحمله، أو بالأحرى يجب أن نقول: إنها ليست إلا تناقضاً في شكل وجود، وهذا يصدق على خطاطية كانت عن (الشئ في ذاته) بقدر ما يصدق على الأشياء التجريبية، ولكن وحسب طالما أنها عقلانية فإنها تستطيع أن تحل التناقض داخل ذاتها.

وفي نقد كانت (للدليل الكوني) فإن تلك اللحظات تجري مناقشتها على الأقل حيث تتواجد حقاً النقطة التي هي موضع البحث. لقد لاحظنا طرفين مرتبطين بهذا النقد: الأول: إن الحجاج الكوني يصدر من (الوجود) باعتباره افتراضاً مسبقاً، ومن هذا ينتقل إلى المحتوى، ينتقل إلى تصور (الله)، والثاني: هو أن كانت يجد خطأ خط الحجاج عن الأساس الذي تستقر فيه على (الدليل الأنطولوجي) أي على (الدليل) الذي يُفْتَرض فيه التصور والذي نتقدم فيه من هذا التطور إلى (الوجود). وبمقتضى النقطة التي ننطلق منها والتي تشغلنا وتقود بحثنا فإنه لما كان تصور (الله) ليست له صفة محددة أكبر من أنه (اللامتناهي)، فإنه يترتب على هذا أن ما ننشغل به هو - بصفة عامة - (وجود) (اللامتناهي). وبمقتضى التفرقة التي سبق أن أشرنا إليها ففي لحظة واحدة فإنه هو (الوجود) الذي منه ننطلق، والذي عليه أن ينال طابعاً محدداً على أنه (اللامتناهي)، وفي الآخر فإنه (اللامتناهي) الذي منه ننطلق والذي عليه أن ينال طابعاً محدداً على أن له

(وجوداً). زيادة على ذلك، فإن الوجود المتناهي في (الدليل الكوني) يبدو على أنه نقطة الانطلاق التي نتخذها على نحو تجريبي. و(الدليل) ينطلق ماهوياً من التجربة كما يقول كانت (ص ٦٣٣) لكي نطرح أساساً راسخاً حقاً لذاته. والعلاقة المتضمنة هنا ينبغي على نحو أدق - مهما يكن الأمر - أن يجري إرجاعها إلى شكل الحكم بصفة عامة. وفي كل حكم يكون الموضوع هو فكرة جرى افتراضها مسبقاً، والتي تتحدد في المحمول أو الصفة، أي فكرة تتحدّد أو يجري تعريفها بنظرة عامة عن طريق الفكر، وهذا يعني - مرة أخرى - أن التحديدات أو الصفات الخاصة لمحتوى الموضوع يجب إدراجها - كما في حالة الصفات المادية: الأحمر، الصلْب، وما إلى ذلك - حتى لو أن هذه الحالة العامة للتحديد والتي هي - إن جاز لنا القول - القدْر الذي للفكر في المادة، ليس حقاً بأكثر من الشكل الفارغ للكلية. وهكذا - عندما يقال إن (الله) هو اللامتناهي، الخالد وما إلى ذلك فإن (الله) هو - إذا ما شرعنا في القول - كموضوع شئ مفترض ببساطة، موجود في الفكرة، وفي المحمول وحده تتأكد ماهيته (هو) وأنه (هو) موجود. وبقدر ما يهم الموضوع فإننا لا نعرف ماهيته (هو)، أي المحتوى الذي له (هو)، أو ما هو الطابع المحدد للمحتوى وإلا سيكون من نافلة القول أن تكون لدينا الرابطة (يكون) وأن نلحق بها محمولاً أو صفة. ثم أكثر من هذا، لما كان الموضوع يمثل العنصر الافتراضي الذي يوجد في الفكرة فإن هذا الافتراض المسبق يمكن تناوله على أنه يدل على ما له (وجود) وعلى أنه يتضمن أن الموضوع (يوجد) أو من جهة أخرى أنه في البداية ليس إلا فكرة، وأنه يدل أن ينطرح من جراء الحدس - الإحساس أو الإدراك الحسي - الإحساس فإنه ينطرح في مجال الأفكار بالتخيل، بالتصور، بالعقل وأنه في الواقع يحصل على مثل هذا المحتوى على نحو ماله في مجال الأفكار العامة.

فإذا عبرنا عن هاتين اللحظتين بمقتضى هذا الشكل الأكثر تحديداً فإننا نحصل في التو على فكرة أكثر تحديداً عن المطالب الملقاة عليها. وهذه اللحظات تبعث القضيتين التاليتين:

(الوجود) محدداً - إذا ما بدأنا - على أنه متناهٍ

هو (اللامتناهي)، و

(اللامتناهي) موجود.

بالنسبة للقضية الأولى في أقصى مداها يتضح أن (الوجود) المسمى هكذا بحق هو المفترض مسبقاً على أنه الموضوع المحدد، وإنه هو الذي يجب في أي رؤية له أن (يبقى)، أي أنه هو ما يجب أن يكون له المحمول الخاص (باللاتناهي) المقترن به. فإذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إن (الوجود) طالما أنه موجود يتشخصن على أنه متناه، ولما كان المتناهي و(اللامتناهي) يجري تصورهما في الوقت نفسه على أنهما موضوعان فإن الوجود يمثل ما هو مشترك فيهما هما الاثنان. والنقطة الحقيقية ليست هي أن تحوُّلاً تم من (الوجود) إلى (اللامتناهي) على أنه يمثل شيئاً مختلفاً عن (الوجود)، بل بالعكس، إننا ننتقل من المتناهي إلى (اللامتناهي) وفي هذا الانتقال يظل (الوجود) بلا تغيير. وبالتالي يتبدى هنا على أنه الموضوع الدائم والذي أولى خصائصه ألا وهي التناهي يتحول إلى اللامتناهي. ويكاد يكون من نافلة القول ملاحظة أنه لما كان (الوجود) يجري تصوره على أنه موضوع والمتناهي على أنه ببساطة خاصية واحدة. وفي الواقع على نحو ما تظهره الصفة التالية، على نحو الخاصية المتحولة الخالصة، عندما نتناول القضية بذاتها وحدها. إن (الوجود) لا متناه، أو يجب أن يتشخصن على أنه لا متناه، ويجب أن نفهم بمصطلح (الوجود)، (الوجود) على هذا النحو من أنه (وجود) وليس (وجوداً) تجريبياً، ليس عالماً متناهياً أخلاقياً.

وعلى هذا فإن القضية الأولى هي قضية (الحجاج الكوني) أو (الحجة الكونية)، حيث أن (الوجود) هو الموضوع وهذا الافتراض المسبق - سواء أخذناه على أنه مُعْطىً أو مُسْتَنْبَط لا يهم - هو بالرجوع إلى فعل الدليل كوسيط من خلال أسس أو دواع بصفة عامة، هو المباشر بصفة عامة. وهذا الوعي بأن الموضوع يمثل ما هو مفترض مسبقاً بصفة عامة هو

وحده الذي يجب اعتباره الشئ الهام في ارتباط بالمعرفة التي نتوصل إليها عن طريق البرهنة. ومحمول القضية هو المحتوى الذي تجب البرهنة عليه من أنه يمتُّ إلى الموضوع. وهنا يوجد (اللامتناهي) والذي بالتالي جرى إظهاره على أنه محمول (الوجود) ومحتواه. وأنه يتم التوصل إليه من خلال التوسط. والقضية الثانية: (اللامتناهي) (موجود) لها المحتوى بتحديد أكثر دقة على انه موضوعها، وهنا يوجد (الوجود) الذي عليه أن يظهر نفسه على أنه الذي جرى فيه التوسط. وهذه هي القضية التي تشكل النقطة المحورية ذات الأهمية في (الدليل الأنطولوجي)، وعلى أن تظهر على أنها النتيجة. وطالما أن مطالب نوع الدليل يسعى ويبحث عنها (الفهم) وطالما أن مجرد معرفة (الفهم) واردة فإن دليل هذه القضية الثانية وهي مرتبطة بالقضية الأولى الخاصة (بالحجة الكونية) يمكن الاستغناء عنه، لكن المطلوب على وجه اليقين بمقتضيات العقل في ذروة أشكاله، رغم أن هذا الاقتضاء الأعلى للعقل يبدو في نقد كانت خفياً - إن جاز لنا القول - على أنه مجرد جانب من الخداع، وقد جرى استنباطه من مجرد نتيجة بعيدة بعداً شاسعاً أكبر.

وعلى أي حال فإن حقيقة أن هاتين القضيتين تقومان على طبيعة (الفحوى) طالما أن (الفحوى) يجري تصورها بمقتضى طبيعتها الحقة فهي طريقة تأملية. وعلى أي حال فهنا يجري الافتراض المسبق بأن معرفة (الفحوى) هذه جرى الحصول عليها من المنطق بمثل ما يجري الافتراض المسبق بالطريقة نفسها على أن المنطق يخبرنا بأن الدليل الحق يصبح مستحيلاً من جراء الطبيعة عينها لمثل هذه القضايا على نحو ما في القضيتين المشار إليهما. وعلى أي حال فإنه يمكن الإشارة إلى هذا بإيجاز هنا بالمثل، بمقتضى الشرح الذي سبق أن أوردناه بالنسبة للطبيعة الفريدة لهذه الأحكام، وهذا أكثر ملاءمة لجعل هذا واضحاً عند هذه النقطة، وذلك لما كان المبدأ السائد لما يسمى المعرفة المباشرة يجري إدراكه ويجري إدراك موضع الاعتبار مجرد هذا الدليل عينه (للفهم) وليس أي دليل آخر، إنه دليل غير مقبول في الفلسفة. وما يجب عرضه هو قضية، هو حكم، في الواقع، وهذه القضية لها موضوع ومحمول. وإذا شرعنا

في الحديث فإننا نقول إننا لا نستطيع أن نجد أي خطأ بالنسبة للمطلب الوارد هنا، ويبدو الأمر كما لو كانت النقطة الكلية تدور حول طبيعة فعْل الدليل. غير أن الحقيقة الخالصة التي تذهب إلى أن حكُماً يجب البرهنة عليه في التو هو الذي يجعل أي دليل فلسفي حقيقي مستحيلاً. وذلك أن الموضع هو المفترض مسبقاً وبالتالي يصبح مُعَدّاً للمحمول والذي حقيقته يجب البرهنة عليها، وعلى هذا فإن النقد الماهوي على مدى القضية هو وحسب ما إذا كان المحمول ملائماً للموضوع أم لا، والفكرة أو التفكير العادي، الذي يتأسس عليه الافتراض المسبق يجري تناوله على أنه يحدّد الحقيقة. غير أن الاهتمام الأساسي والوحيد بالمعرفة والذي مطالبه لم يتم إشباعها وتحقيقها، والتي حتى لم يؤخذ بها في الحسبان، هو مجرد تبيّن ما إذا كان هذا الافتراض المسبق الخالص محتوى في الموضوع، وبالتالي فإن التخصيص اللاحق الذي نناله من خلال المحمول هو كلية القضية وأنه حقيقي.

هذا بعْض مما يرغمنا عليه العقل للعمل من الداخل إلى الخارج على نحو لا شعوري كما هو الواقع. ومما قد قُدِّم من قبل يتضح أن محاولة ما قد بُذِلَتْ لكي نجد ما يسمى الأدلة المتعددة عن وجود (الله): ومجموعة من هذه الأدلة التي قامت على قضية من القضايا السابق ذكرها ألا وهي بالتحديد التي يكون (الوجود) فيها هو الموضوع وبشكل الافتراض المسبق، والذي يكون (اللامتناهي) فيه خاصية مطروحة فيه من خلال التوسط، والمجموعة الأخرى من الأدلة والتي أساسها القضية المقابلة والتي بها تفقد أولى القضايا أحادية جانبها. هنا نجد أن العنصر الذي فيه نقص - ألا وهو أن (الوجود) مفترض من قبل - يجري إلغاؤه، والأمر بالعكس، فإن (الوجود) الآن هو الذي يجب طرحه كتوسط.

وما يجب أن يتحقق بالدليل قد تقرر بالتالي على نحو كاف تماماً، ولكن لا تزال طبيعة الدليل نفسه كدليل لم تُمَس بعْد. وذلك أن كُلاً من القضايا قد جرى التعبير عنه بشكل منفصل، ومن ثمّ فإن الدليل ينطلق من افتراض مسبق يحتويه الموضوع، والذي يجب في كل حالة أن يتضح على أنه

ضروري من خلال القضية الأخرى وليس من الضرورة المباشرة. وإن أي قضية إنما تفترض القضية الأخرى، وما من بداية حقيقية يمكن أن نجدها لهما. ولهذا السبب عينه يبدو في البداية أن موضع البداية أو أين يتم هو أمرٌ لا أهمية له. ونقطة البداية وحدها هي التي ليست بالتي لا تهم، وإن النقطة الكلية هي التي علينا بحق أن تكتشف السبب الذي يجعلها بغير أهمية ليس التساؤل عما إذا كان علينا أم لا أن نبدأ بفرض مسبق أو آخر من الافتراضات المسبقة، أي بالخاصية المباشرة، الفكرة العادية، بل بالأحرى ما يجب علينا أن نتبينه هو أنه ما من بداية يمكن اتخاذها مع أي من مثل هذه القضية، أي أنه لا يمكن أن ننظر ونتناول هذه القضية على أنها تشكل الأساس، تشكل الأرضية الدائمة للدليل.

وبالنسبة للعبارة القائلة إن الافتراضات المسبقة تنتمي لكل من هاتين القضيتين - حيث أن القضية الواحدة إنما تبرهن عليها القضية الأخرى - يجب أن تُعْرض وقد دخل فيها التوسط، وعندما يؤخذ الأمر بأوضح معنى فإنه يجري تجريدهما من المعنى الماهوي الذي ينتمي إليها كخصائص مباشرة. وذلك لأن الحقيقة التي تذهب إلى أنها مطروحة وقد دخل فيها التوسط إنما تتضمن أن طابعها الماهوي يتكون من كونهما موضوعين مؤقتين وليسا موضوعين دائمين. وعلى أي حال فبهذه الطريقة فإن الطبيعة الكلية للدليل تتغير وذلك لأنها في مسيس الحاجة إلى أن يكون لها موضوع يعد أساساً ومعياراً راسخين. فإذا انطلقت من شئ له طابع مؤقت فإنها تفقد كل تعزيز ولا تستطيع - في الواقع - أن يكون لها أي وجود على الإطلاق. فإذا نظرنا في شكل الحكم على نحو أدق، فسوف يتضح أن ما قد جرى شرحه في التو إنما هو متضمن في الشكل ذاته، وفي الواقع فإن الحكم يكون حكماً بفضل شكله. إن الحكم له - من أجل موضوعه - شئ مباشر، شئ له (وجود) بصفة عامة، بينما محموله - المقصود به أن يعبر عن الموضوع - له شئ كلي ألا وهو الفكر. وبالتالي من الحكم ذاته يعني أن ما له (وجود) ليس شيئاً له (وجود) بل هو فكر.

وسيتضح هذا في التو على نحو أكبر من المثال الذي نضربه والذي

سيعيننا على نحو أفضل على أن نفهم - مهما يكن الأمر - السبب الذي يجعلنا قاصرين على ما يحتويه المثل مباشرة ألا وهو أولى القضيتين، حيث ينطرح (اللامتناهي) على أنه الذي جرى فيه توسط. والاعتبار الواضح للقضية الأخرى حيث أن (الوجود) يظهر على أنه نتيجة سيتم تناوله في موضع مختلف.

إن القضية الكبرى في (الدليل الكوني) في الشكل الأكثر تجريداً الذي به نتناولها يحتوي على العنصر الماهوي لعلاقة المتناهي (باللامتناهي)، بالفكر، ألا وهو أن اللامتناهي يتم عن طريق فرض مستمد من المتناهي. والقضية: "إذا كان المتناهي موجوداً، فإن اللامتناهي موجود أيضاً" وقد طرحت في شكل أكثر تحديداً هو أساساً على النحو التالي: "إن (وجود) المتناهي ليس هو وحسب (وجوده)، بل هو أيضاً (وجود اللامتناهي)". وهكذا رددنا القضية إلى شكلها الأكثر بساطة، وأخرجنا من حسباننا تلك التطورات التي يمكن أن تنضاف إليها عن طريق مزيد من الأشكال الخاصة للتأمل والتي تنتمي (للامتناهي) بأن يكون (وجودها) مرهون بالمتناهي، أو تنتمي إلى (اللامتناهي) باعتباره افتراضاً مسبقاً من خلال المتناهي، أو لعلاقة العلية بين المتناهي و(اللامتناهي). وكل هذه العلاقات محتواة في ذلك الشكل البسيط الواحد. وإذا نحن تكلمنا - بمقتضى التعريف الذي طرحناه في السابق - عن (الوجود) بمصطلحات أكثر تحديداً بالنسبة لموضوع الحكم، فإن القضية ستكون على النحو التالي: "(الوجود) يجب ألا يتحدد وحسب على أنه متناهٍ بل أيضاً على أنه لا متناه". والنقطة الحقيقية هي إظهار هذه العلاقة. وعلى نحو ما تم عرضه من قبل فإن هذا يصدر عن تصور للمتناهي، وهذه الطريقة التأملية في تناولها طبيعة المتناهي هي المحور الذي يدور التساؤل الكلي حوله، ألا وهو أن يصبح الأمر هو معرفة (الله) والفهم الفلسفي له (هو). والنقطة الماهوية - على أي حال - في التوسط هي أن (وجود) المتناهي ليس هو الإيجابي، بل بالعكس فإن (اللامتناهي) ينطرح ويحدث فيه توسط عن طريق إلغاء (وجود) المتناهي هذا.

والقصور الماهوي والشكلي في (الدليل الكوني) قائم في حقيقة أن (الوجود) المتناهي لا يُتناول مباشرة على أنه البداية ونقطة الانطلاق وحسب، بل يجب اعتباره شيئاً حقيقياً، شيئاً إيجابياً، له وجود من ذاته. وكل أشكال التأمل تلك المشار إليها مثل: المفترض، المشروط، العلية، فيها هذا على نحو مشترك، إن أشكال الافتراض المسبق، الشرط، المعلول يجري تناولها على أنها إيجابية، والعلاقة لا يجري تصورها على أنها انتقالية مؤقتة والتي هي هكذا ماهوياً. إن ما ينجم عن دراسة الشكل المتناهي من وجهة النظر التأملية حقاً ليس مجرد الفكر بأنه إذا كان المتناهي يوجد فإن (اللامتناهي) يوجد أيضاً، ليس أن (الوجود) يجب أن يتحدد على أنه ليس مجرد متناهٍ، بل يجب اعتباره أكثر على أن يتحدد بأنه لا متناه. فإذا كان المتناهي هو هذا الإثبات فإن القضية الكبرى ستكون: (الوجود) المتناهي كمتناه هو (لا متناهٍ)، لأنه سيكون تناهيه الدائم والذي يحتويه (اللامتناهي) في ذاته وتلك الخصائص مثل: الافتراض المسبق، الشرط، العلية، عندما تتجمع معاً، لا تزال تعطي رسوخاً أكثر للعرض الإيجابي أو لمظهر (الوجود) الخاص بالمتناهي، وهي لهذا السبب عينه متناهية وحسب، أي هي علاقات غير حقيقية، علاقات لما هو غير حقيقي. وحتى نعرف أن هذا هو طبيعتها هو وحده الذي يشكل الاهتمام المنطقي المرتبط بها، رغم أن جدلها بمقتضى خصائصها الخاصة يتخذ في كل حالة شكلاً خاصاً، والذي هو - على أي حال - قائم على جدل عام للمتناهي السابق الإشارة إليه. والقضية التي ينبغي أن تشكل القضية الكبرى للقياس يجب بالتالي أن تتخذ الشكل التالي بالأحرى. إن (وجود) المتناهي ليس هو (وجوده) الخاص، بل هو - بالعكس - (وجود) (الآخر) المتعلق به ألا وهو (اللامتناهي). أو لنطرح المسألة على نحو آخر فنقول: إن (الوجود) الذي يتشخصن على أنه المتناهي يمتلك هذه الخاصية بمعنى واحد فقط هو أنه لا يستطيع أن يوجد مستقلاً في علاقة مع (اللامتناهي)، بل إنه - بالعكس - مثالي وحسب، لحظة من لحظات (اللامتناهي). وبالتالي فإن القضية الصغرى: إن المتناهي (يوجد) - إنه يختفي بأي معنى إيجابي، وإذا كان لا يزال في إمكاننا أن نقول إنه يوجد، فإننا نقصد أن وجوده هو مجرد

مظهر أو وجود ظاهري. وإن القول بأن العالم المتناهي هو مجرد تجل أو مظهر هو الذي يشكل القوة المطلقة (للامتناهي).

والشكل الذي يتخذه قياس (الفهم) ليس له موضع في الطابع الجدلي الذي يميز - على هذا النحو - المتناهي، كما أنه ليست له علاقة على الإطلاق بالتعبير عنه. فليس في قضية ما يجري التعبير فيها عن العنصر العقلي، ولما كان الارتقاء الديني هو العنصر العقلاني نفسه، فإنه لا يستطيع أن يجد إشباعه في ذلك الشكل الخاص (بالفهم)، حيث أن فيه مزيداً أكبر مما يمكن أن يعبر عنه هذا الشكل. وعلى هذا ففيه ذاته من الأهمية الأعظم حتى إن كانت يحرم ما يسمى أدلة وجود (الله) من التقدير الذي تستمتع به، بالرغم من أنه لم يفعل شيئاً أكثر من مجرد طرح تحامل أو ابتسار ضد الأدلة بإظهار عدم كفايتها. وكل ما هنالك أن نقده لهذه الأدلة أنها غير كافية في ذاتها، وبجانب هذا لقد فشل في إدراك الأساس الأعمق الذي تقوم عليه هذه الأدلة، وكذلك لم يكن قادراً في الوقت نفسه على أن يكون عادلاً بالنسبة لعناصرها الحقة. لقد كان هو الذي في الوقت نفسه قد شرع في تشويه العقل والذي منذ أيامه أصبح قاصراً على ألا يكون سوى مصدر المعرفة المباشرة الخالصة.

لقد ذهبنا بعيداً في تناول استضاءة التصور الذي يشكل العنصر المنطقي في الخاصية الأولى للدين، وقد نظرنا التصور من ناحية من الجانب الذي جرت فيه رؤيته في المتيافيزيقا في مرحلتها الأولى المبكرة، بينما من ناحية أخرى كنا ننظر في الشكل الخارجي الذي وُضع فيه التصور. ولكن هذا ليس كافياً إذا أردنا أن نحصل على معرفة حقيقية للتصور التأملي لهذه الخاصية. زيادة على ذلك فإن جانباً من هذه المعرفة جرى التنويه به من قبل، ألا وهو الذي له مرجعية بتحول (الوجود) المتناهي إلى (الوجود) اللامتناهي، وعلينا الآن ننوه بإيجاز بالجانب الآخر، ألا وهو الاستضاءة التفصيلية والتي سوف تختلف إلى أن نتناول شكلاً آخر للدين يجري تناوله بعد ذلك. وهذا بالضبط هو ما ظهر سابقاً في الشكل الذي اتخذته القضية. إن (اللامتناهي) (موجود)، وفيه بالتالي فإن (الوجود) يتحدد بصفة عامة

على أنه ما جرى فيه توسط. والدليل عليه أن يظهر هذا التوسط. ويترتب على هذا من قبل من الملاحظات السابقة أن القضيتين لا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما. والحقيقة الخالصة التي تذهب إلى أن شكل القياس المنتمي إلى (الفهم) يجري تركها بقدر ما يهم القضية الأولى، وهذا يتضمن أن انفصال القضيتين قد جرى التخلي عنه أيضاً. واللحظة التي لا تزال تحتاج إلى أن نتناولها هي بالتالي محتواة من قبل في التطور المعطى لجدل المتناهي.

وعلى أي حال، إذا كان في إظهار كيف ينتقل المتناهي إلى (اللامتناهي) فإننا قد جعلنا هذا يبدو كما لو كان المتناهي قد جرى تناوله على أنه نقطة انطلاق (للامتناهي)، وكذلك - أيضاً - بالنسبة للقضية الثانية والتي هي مجرد القضية العكسية أو التحول تبدو على أنها تحتاج إلى تحديد بالضرورة كانتقال من (اللامتناهي) إلى المتناهي، أو - بكلمات أخرى - يجب أن تتخذ شكل القضية: (اللامتناهي) يكون (متناهياً). وفي هذا التساوي فإن القضية: (اللامتناهي (يكون) لن تحتوي الخاصية الكلية التي يجب تناولها هنا. وعلى أي حال فإن الاختلاف يختفي عندما نعتبر أن (الوجود) - لما كان هو (المباشر) - مختلف مباشرة عن خاصية (اللامتناهي) ونتيجة مباشرة لهذا فإنه يتشخصن ببساطة على أنه المتناهي. والطبيعة المنطقية التي تنتمي - هكذا - (للوجود) أو (المباشرية) بصفة عامة هي - على أي حال - مفترضة على أنها مُعْطىً من جانب المنطق. وخاصية تناهي (الوجود) هذه تتأتى - على أي حال - مباشرة في مرمى البصر في الرابطة التي ينتصب فيها (الوجود) هنا. وذلك أن (اللامتناهي) وهو عازم على أن يصبح (الوجود) يحدد ذاته بالنسبة لما هو (آخر) غير ذاته، ولكن حينئذ فإن (آخر) (اللامتناهي) هو بالضبط المتناهي.

زيادة على ذلك، وكما أشرنا من قبل، إذا كان الموضوع يبدو في الحكم على أنه شئ مفترض من قبل، على أنه ماله (وجود) في الواقع، بينما المحمول هو شئ كلي، أي، الفكر، إذن في القضية: "(اللامتناهي) (يكون)"، القضية التي هي في الوقت نفسه حكم فإن التحدد يبدو بالأحرى

أنه ينعكس نظراً لأن المحمول يتضمن صراحة (الوجود) بينما الموضوع، (اللامتناهي) يوجد في الفكر وحسب، وإن كان على وجه اليقين في الفكر الموضوعي. زيادة على ذلك، فإننا قد نتذكر الفكرة العامة الشائعة من أن (الوجود) نفسه ليس إلا الفكر، طالما أنه يجري النظر فيه بهذه الطريقة التجريدية والمنطقية، بل الأزيد من هذا إذا لم يكن (اللامتناهي) أيضاً إلا فكرة، ففي هذه الحالة فإن محموله أيضاً لا يستطيع بالإمكان أن يكون أي شئ آخر إلا أن يكون فكراً ذاتياً. وعلى أي حال فإن الصفات منظوراً إليها من وجهة نظر في شكلها في الحكم هي (الكلي) وهي الفكر، بينما إذا نظرنا إليها في محتواها أو تحدديتها فإنها هي (الوجود)، وإذ أخذناها بمعنى أدق فإنها هي (الوجود) المباشر وأيضاً المتناهي أو الجزئي. وعلى أي حال إذا كان المقصود بهذا أن (الوجود) لأنه قد جرى التفكير فيه فإنه - لهذا - لا يعود (وجوداً) على هذا النحو، وإذن فإن هذا هو ببساطة مثالية كلها عبث وهي تذهب إلى أنه إذا كان أي شئ هو فكر فإنه - لهذا - يكف عن الوجود، أو حتى ما لا يمكن التفكير فيه - ولهذا - فإن عدم الوجود هو الذي يجري التفكير فيه. زيادة على ذلك فإن المثالية التي تنفذ في ذلك الجانب من التصور الكلي أو الفحوى والذي يجب أن ننظر فيه هنا سوف يجري سحبه فيما بعد عندما نصل إلى الشرح السابق الإشارة إليه. وعلى أي حال فإن النقطة التي يجب أن نوجه إليها الانتباه حقاً هي أن الحكم المشار إليه - بسبب نقيض محتواه وشكله - يحتوي فيه تلك الضربة المضادة التي تعبر عن طبيعة الوحدة المطلقة في جانب من الجانبين المنفصلين السابقين، والذي هو طبيعة (الفحوى) ذاتها.

فإذا طرحنا الأمر بإيجاز فإننا نقول إن ما قد عرفناه بالنسبة (للامتناهي) هو أنه هذا التأكيد للمتناهي الذي يقوم بعملية الإبْطَال ذاتياً، إنه سلب السلب أو نفي النفي، إنه ما يجري فيه التوسط، لكنه يجري فيه التوسط عن طريق إبْطال التوسط. وهذا يعني من قبل أن (اللامتناهي) هو إشارة بسيطة للنفس، تلك الصفة التجريدية مع النفس التي تُسمى (الوجود). أو إنه التوسط الذي يقوم بعملية الإبْطَال ذاتياً، بينما (المباشر) هو وحسب التوسط الذي يجري استيعابه أو إبْطَاله، بقول آخر إنه الذي فيه التوسط

والذي يقوم بعملية الإبْطال ذاتياً يقوم بالتجاوز، إنه الذي يصبح عليه عن طريق الإبطال ذاته.

ونتيجة لهذا بالضبط فإن هذا التأكيد، هذا الشئ المساوي لذاته في واحد، ليس - هكذا - مباشراً ومساوياً لذاته إلا عندما يكون ببساطة سلب السلب أو نفي النفي، أي أنه هو نفسه يحتوي السلب أو النفي، يحتوي المتناهي، ولكن كمظهر أو تشابه يبطل ذاته ويُحْتَفَظُ به في شئ أسمى. أو، لما كانت المباشرية التي تتأتى بفضل هذا الفعل - تلك المساواة مع ذاتها والتي فيها تنتقل والتي هي (الوجود) - ليست إلا طريقة أحادية الجانب، وإن ما هو إيجابي وهو يطرحها يبدو وحسب على انه هذه السيرورة الكلية ولهذا فهو متناه، ويترتب على هذا أن (اللامتناهي) وهو يحدد ذاته في شكل (الوجود) يحدد ذاته على أنه تناهٍ. لكن التناهي وهذا (الوجود) المباشر هما - بالتالي - مجرد السلب أو النفي الذي يسلب أو ينفي ذاته. وهذه الغاية الواضحة، انتقال الجدل الحي إلى الاستقرار المميت للنتيجة هو نفسه ليس إلا الابتداء مرة أخرى من هذا الجدل الحي.

هذه هي (الفحوى)، العنصر المنطقي والعقلي في الخاصية التجريدية الأولى (لله) والدين. والجانب الذي يعبر عنه الدين إنما تبرزه تلك اللحظة من (الفحوى) التي تنطلق من (الوجود) المباشر، والتي تكون مُسْتَوْعَبَة وداخلة في (اللاتناهي). وعلى أي حال فإن الجانب الموضوعي على هذا النحو وارد في التكشف الذاتي (للاتناهي) في (الوجود) والتناهي، والذي بسبب هذا هو مجرد أمر مؤقت ومرحلي - مجرّد مرحلي - بفضل التناهي الذي تجليه هو أن يوجد وحسب والذي يمثّل القوة فيه. وما يسمى (الدليل الكوني) مفيد وحسب في ارتباط بالجهد المبذول لينطرح أمام الوعي بالوجود الحق للحياة الباطنية، للعنصر العقلي الخالص للحركة الباطنية، ومن جانبها الذاتي تسمى الارتقاء الديني. وهذا العنصر الجوهري هو الذي ينفذ في نقص الشكل ويمارس قوته، أو بالأحرى يمكننا أن نقول إنه هو نفسه القوة الحقيقية والجوهرية. إن الارتقاء الديني للنفس إلى مصاف (الله) يدرك ذاته بالتالي في ذلك التعبير عن الحقيقة، على نحو

ما هو ناقص، ويكون واعياً بمعناه الباطني والحق، ومن ثم يحمي نفسه ضد القياس الخاص (بالفهم) ومناهجه التي تُقَزِّم هذا المعنى الحق. وهذا هو السبب كما يقول كانت (في الموضع السابق الإشارة إليه، ص ٦٣٢) "إن منهج الدليل هذا دون ماشك مستعد للغاية لأن يحمل الإغراء معه، ليس وحسب للفهم العادي، بل أيضاً للفهم التأملي، وواضح أنه يحتوي - أيضاً - الخطوط الرئيسية التي تقوم عليها كل أدلة اللاهوت الطبيعي والتي تتبعها في كل الأحايين والتي لاتزال تتابعها فيما بعد، مهما حاول الكثيرون من الناس أن يتلاعبوا بها ويخفوها وراء كل أنواع الزخارف الخيالية"، وأنا أضيف أنه يمكن باتباع (الفهم) كلية أن يغيب عنا معنى العنصر الجوهري المتضمن في هذه الخطوط الأساسية العظيمة للحجة أو الحجاج، وأن نتخيل أنه جرى دحضها على نحو صوري عن طريق الفهم النقدي، أو يمكن بسبب الاحتياج للعقل وكذلك الاحتياج للخاصية العقلية لما يسمى المعرفة المباشرة، وبمنتهى الأدب لطرح هذه الحجج على جانب دون ما دحض أو تفنيد أو تجاهلها.



المحاضرة الحادية عشرة



الآن وقد طرحت شرحاً بالنسبة للمجال العام لخصائص المحتوى الذي نتناوله، سوف ننظر الآن المسار الذي يستمر فيه فعل الارتقاء أو الرِّفْعَة الذي نوهنا به في البداية في ذلك الشكل الخاص والذي هو في الوقت الحالي مطروح أمامنا. وهذا المسار يتألف ببساطة من الاستدلال من عرضية العالم إلى (ماهية) ضرورية مطلقة تخصه. وإذا نحن نظرنا في هذا القياس على نحو ما جرى التعبير عنه بشكل صوري وعناصره الجزئية فإننا نجد أنه يسير على النحو التالي: إن العرضي لا يستقر على ذاته، ولكنه - إذا ما تحدثنا بشكل عام - يستقر على افتراض مسبق لشئ هو في ذاته ضروري على نحو مطلق، والذي نسمي ماهيته الأساس أو العلة. غير أن العالم هو عرضي، والأشياء المفردة فيه عرضية، والعالم هو يمثل الكل هو محصلة هذه الأشياء، لهذا فإن العالم يفترض مسبقاً وجود شئ ضروري على نحو مطلق في ذاته.

والتحديد الذي منه تصدر هذه النتيجة هو عرضية الأشياء المادية. وإذا نحن تناولنا هذه الأشياء كما نجدها في الإحساس والتفكير العادي، وإذا قارنا العمليات المختلفة الجارية في العقل الإنساني إذن سيكون لنا الحق في أن نؤكد أن حقيقة التجربة تبين أن الأشياء المادية إذا ما جرى تناولها في ذاتها تعد عرضية. إن الأشياء المفردة لا تصدر من تلقاء ذاتها، وهي لا تزول من تلقاء ذاتها، ولما كانت عرضية فإنه يقدر لها أن تتساقط وتتهاوى من تلقاء ذاتها وهذا ليس شيئاً يحدث لها بطريقة عرضية فحسب، بل هذا أيضاً هو ما يشكل طبيعتها. وحتى لو كان المسار الذي تتبعه هو مسار يتطور داخل ذاتها وتحكمه القاعدة والقانون، فإنه لا يزال يضطرد إلى أن يصل إلى ما هو غايتها، أو بالأحرى، إن المسار لا يفعل شيئاً سوى أن ينقاد لغايتها، وكذلك أيضاً إن وجودها إنما يتداخل مع كل أنواع الطرق بالأشياء الأخرى، ويصل إلى غاية من خلال العلل

الخارجية. فإذا اُعتُبِرَت الأشياء على أنها مشروطة إذن فإننا نستطيع أن نتبين أن شروطها هي أشياء توجد على نحو مستقل خارجها، والتي قد تتطابق معها أو لا تتطابق، والتي بها تحظى بالدعم أو المساندة مؤقتاً، وقد لا يحدث هذا. فإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول إن الأشياء تظهر على أنها مترابطة في المكان دون أن تصطف معاً بمقتضى أي علاقة أخرى طبيعية تخصها. والعناصر المتنافرة بأقصى درجة توجد بحذاء بعضها البعض، ويمكن فصلها بدون أي نوع من التشويش الذي يظهر في وجود إما في شئ واحد أو في شئ آخر. وبالطريقة نفسها تتتابع الأشياء الشئ وراء الشئ خارجياً في الزمن. وهي - في الواقع - متناهية، ومهما تكن مستقلة قد تبدو وكأنها خالية - ماهوياً - من الاستقلال، بمقتضى الحدود المرتبطة بتناهيها. إن الأشياء (موجودة)، إنها موجودة بمعنى حقيقي، لكن حقيقتها لها قيمة شئ هو مجرد إمكانية، إنها توجد، ولهذا فهي تستطيع بالمثل أنْ توجد أو ألاَّ توجد.

إن وجود الأشياء لا يكشف وحسب العلاقات بين الظروف أو الأحوال أي نقاط التبعية والتي بها تتشخصن الأشياء على أنها عرضية، بل إن وجود الأشياء يكشف أيضاً علاقات العلة والمعلول، القواعد المنتظمة التي تحكم المسار الذي تتبعه باطنياً وخارجياً معاً - القوانين، في الواقع. وعناصر التبعية هذه، هذا الامتثال أو الإذعان للقانون يرفعها فوق مقولة العرضية إلى نطاق الضرورة، ومن ثم فإن الضرورة توجد داخل ذلك النطاق الذي نفكر فيه على أنه ممتلئ بما هو عرضي. إن العرضية تُلصق بالأشياء بسبب عزلتها، وبالتالي قد توجد أو لا توجد، ولكن حينئذ، وهي محكومة بالقانون هي عكس ما هو عرضي، إنها ليست معزولة، بل هي تتصف وتتحدد وتترابط في الواقع بعضها بالبعض الآخر. وعلى أي حال لا تصيب نجاحاً أفضل بسبب وجود هذا التناقض في طبيعتها. وعزلتها تعطيها مجرد تشابه للاستقلال، لكن الرابطة التي فيها تنتصب الأشياء مع الأشياء الأخرى - مع كل منها - إنما تعبر مباشرة عن حقيقة أن هذه الأشياء المفردة ليست مستقلة، وهي تظهر أن الأشياء مشروطة وأنها تتأثر بالأشياء الأخرى، وهي - في الواقع - مشروطة بالضرورة

بالأشياء الأخرى وليست مشروطة بذاتها. وهذه العناصر الضرورية، هذه القوانين إنما تشكل هي بالتالي العنصر المستقل. إن أي شئ يوجد ماهوياً في ارتباط بشئ آخر لا يكون طابعه الماهوي واستقراره في ذاته، بل في هذا الارتباط. إن الارتباط هو الذي عليه تعتمد الأشياء. لكن هذه، الروابط عندما تتحدد على العلل والمعلولات، على أنها الشرط وحقيقة المشروط أو ما إلى ذلك لها في ذاتها طابع محدود، وهي نفسها عرضية في علاقة كل منها بالآخر، بمعنى أن أيًّا منها يمكن بالمثل أن يوجد أو ألاّ يوجد، ويمكن بمنتهى السهولة أن يضطرب من جراء الظروف أو الأحوال - أي يجري التداخل فيها من جانب الأشياء التي هي نفسها عرضية، ويجري تدمير عملها الفعّال وقيمتها على غرار الأشياء المنفصلة التي ليست لها ميزة عليها في مسألة العرضية. وهذه الروابط من جهة أخرى والتي يجب أن ننسب لها الضرورة، تلك القوانين ليست بأي حال من الأحوال ما نسميه الأشياء، بل هي بالأحرى تجريدات. فلو كانت رابطة الضرورة تظهر - هكذا - نفسها في نطاق الأشياء العرضية في القوانين وأساساً في علاقة العلة والمعلول، فإن هذه الضرورة ذاتها تتخذ شكل شئ مشروط أو محدود - تبدو - في الواقع - على أنها ضرورة خارجية. وهي نفسها في الحقيقة تنتسب لفئة المقولات المعلقة على الأشياء، لا بسبب عزلتها، أي بسبب خارجيتها، بل بالعكس بسبب أنها مشروطة، بسبب محدوديتها وتبعيتها. والرابطة التي يُعبر عنها بالعلل والمعلولات لا تحصل وحسب على إشباع هو احتياج في العزلة الجوفاء المقطوعة الصلة للأشياء والتي لهذا السبب عينه تسمى عرضية، ولكن أيضاً التجريد اللامتناهي الذي يضيف لتعبير (الأشياء) عنصر التغايرية فيها إنما يختفي في رابطة الضرورة هذه حيث تصبح الأشياء عللاً، وقائع أصلية، جواهر تكون فعالة وغير محددة. ولكن في الروابط التي تعد حسنة في هذا المجال فإن العلل هي نفسها متناهية، إنها تبدأ كعلل، و(وجودها) يكون معزولاً ومن ثم فهي عرضية، أو أنها ليست معزولة، وفي تلك الحالة هي معلولات، وبالتالي فهي ليست مستقلة، بل هي تنطرح من خلال (آخر). والسلاسل المختلفة من العلل والمعلولات هي من جهة عرضية بالنسبة لبعضها ببعض ومن

جهة أخرى فإنها هي نفسها تتواصل إلى ما يسمى (اللامتناهي) ومن ثم لا تحتوي في محتواها سوى تلك المواقف والأشكال الخاصة بالوجود وكل منها تكون متناهية في ذاتها، وما يعطي ثباتاً لرابطة الحلقات، ألا وهو (اللامتناهي) ليس وحسب شيئاً فوق هذا العالم ويجاوزه، بل هو مجرد شئ سالبي، وهو المعنى الخالص الذي يكون نسبياً وحسب، ويكون مشروطاً بما يجب أن يطرأ عليه السلب منه، وهو بالتالي بسبب هذا السبب عينه لا يطرأ عليه السلب.

وعلى أي حال فإن (الروح) ترقى بنفسها فوق هذا الحشد من الأشياء العرضية، فوق مجرد الضرورة الخارجية والنسبية الواردة فيها، فوق (اللامتناهي)، الذي هو مجرد شئ سالبي، وتصل إلى ضرورة لا تعود بأي حال تتجاوز ذاتها، بل هي في ذاتها ولذاتها، متضمنة داخل ذاتها، وتتحدد كشئ كامل في ذاتها، بينما كل التحديدات الأخرى تنطرح من خلالها وتعتمد عليها.

وكل هذه الأمور قد تكون في شكل أفكار نوع عرضي أو أكثر تركيزاً، أي اللحظات الماهوية للفكر الذي يمت إلى الحياة الباطنية للروح الإنسانية، يمت إلى العقل الذي لا يحرز على نحو كامل بالطريقة المنهجية والصورية الوعي بسيرورته الباطنية ويكون لايزال بعيداً عن أن يكون قادراً على بحث تلك التحديدات - الفكر والتي من خلالها ينتقل أو الروابط التي يتضمنها. ومهما يكن الأمر فإنه يتوجب علينا الآن أن نتبين ما إذا كان الفكر - الذي هو في سيرورة الاستدلال ينطلق بطريقة صورية ومنهجية - يتصور بحق ويعبر بصدق عن المسار المتبع في ارتقاء النفس إلى (الله)، والذي - إلى حد بعيد - قد افترضنا أنه حقيقة واقعة، والذي تعودنا ألا نتناوله إلا في علاقة بالخصائص الأساسية القليلة التي تمتّ إليه. ومرة أخرى بالعكس علينا أن نتبين ما إذا كانت الأفكار والرابطة بينها يمكن أن تتبدى على أن لها تبريراً، وتكون حقيقتها قد جرت البرهنة عليها ببحث الأفكار في ذاتها، فبهذه الطريقة وحدها يكف ارتقاء أو رفْعة النفس إلى (الله) حقاً عن أن يكون افتراضاً، وأن العنصر غير الوطيد في أي تصور

حق له يختفي. وعلى أي حال لابد أن نمتنع عن الدخول في هذا البحث هنا، ونحن نرى أنه إذا كان مطلوباً في ذاته فإنه يتوجب علينا أن نتواصل إلى التحليل الأقصى للفكر. ويجب أن يتم هذا بطريقة شاملة في المنطق، والذي هو علم التفكير، وذلك أنني أوحد بين المنطق والميتافيزيقا نظراً لأن الميتافيزيقا أيضاً ليست حقاً إلا محاولة لتناول محتوى عيني ما مثل (الله)، العالم، النفس، ولكن على نحو أن هذه الأشياء يجب تصورها على أنها أشياء في ذاتها أي علينا أن نتناول عنصر الفكر فيها. وعند هذه النقطة يفضل تناول نتائج المنطق وحسب وليس التطور الصوري. وإن بحث أدلة وجود (الله) لا يمكن تناولها مستقلة على الإطلاق، إذا كان مطلوباً أن يكون لدينا اكتمال فلسفي وعلمي. والعلم هو الرابطة المتطورة (للفكرة العادية) في كليتها. وطالما جرى انتزاع أي شئ جزئي من تلك الكلية والتي هي التي يجب أن تكون هدف التطور العلمي (للفكرة العادية)، وهذا يمثل المنهج الوحيد لعرض حقيقتها، فإنه يجب طرح القيود على البحث الذي نأخذه على عاتقنا، وهذه القيود يجب افتراضها لكي تكون ثابتة تماماً، كما في حالة الأمثلة الأخرى للبحث العلمي. زيادة على ذلك فإن البحث قد يتضمن فيكون له مظهر الاستقلال، بحكم واقعة أن الفروض المسبقة غير الموضحة وغير المشروحة والتي تشكل حدود ما نتناوله والتي يصل إليها التحليل في مسار تقدمه، هي في ذاتها في تناغم مع الوعي. إن كل عمل يحتوي مثل هذه الأفكار القصوى، أو المبادئ الأساسية والتي عليها يتأسس المحتوى سواء بوعي أم بدون وعي. وفي هذا العمل هناك أفق محيط من الأفكار التي لا تعود موضع التحليل، إنه أفق يقوم على ثقافة قد تكون ثقافة حقبة، ثقافة أمة أو دائرة علمية ما، ولا يجب أن نتجاوزها. وفي الحقيقة سيكون من التحامل أو الابتسار بالنسبة لما يسمى الاستيعاب العام الشعبي أن نحاول أن نتوسع بهذا الأفق وراء حدود الأفكار العادية بتحليلها، ومن ثم نجعلها تشتمل التصورات التأملية أو الفلسفية.

زيادة على ذلك، لما كان موضوع هذه المحاضرات ينتمي في ذاته ماهوياً إلى عالم الفلسفة، فإننا لا نستطيع أن نستغني عن التصورات التجريدية. وعلى أي حال لقد سبق أن ذكرنا تلك التصورات التي تخص

وجهة النظر الأولى، وكل ما علينا هو أن ننظمها معاً بطريقة محددة لكي نصل إلى العنصر التأملي، ونحن نتحدث بشكل عام فإنه لكي نتناول أي شئ بطريقة تأملية أو فلسفية يعني ببساطة أن نجعل الأفكار التي سبق أن كانت لدينا تترابط معاً.

لهذا فإن الأفكار التي سبق أن أشرنا إليها تتكون أولاً وقبل كل شئ من الخصائص الرئيسية التالية: إن شيئاً ما، إن كائناً ما إلى آخره هو عَرَضي من جراء عزلته وحقيقة وجوده أو لا وجوده لا تحمل أي تعطيل أو تبديل بقدر ما تهم الأشياء الأخرى. إذن تتأتى الحقيقة وهي أن الأشياء الأخرى ليست هي التي تبقى الشئ أو القانون موجوداً، وإن أي استقرار يحصل عليه الشئ أو القانون بفضل الأشياء الأخرى أمر غير كاف كلية، وهذا يعطي الأشياء ذلك التشابه غير الكافي للاستقلال وهو مجرد الشئ الذي يشكل عرضيتها. إن فكرة الضرورة كما هي مطبقة على أي شئ موجود - من جهة أخرى - تتطلب أن تقوم في العلاقة نفسها مع الأشياء الأخرى، حتى أن النظر في أي من جوانبه يظهر أنه متحدد على نحو كامل بالأشياء الموجودة الأخرى، في شكل ظروف أو علل، ولا يمكن أن ينفصل عنها أو يتأتى إلى الوجود من تلقاء ذاته، كما أنه لا يوجد أي ظرف أو علة واقعة العلاقة التي بها ينفصل ولا أي علاقة أخرى يمكن أن تناقض الآخر الذي يكيف الشئ. وبمقتضى هذا الوصف فإننا نضع عرضية الشئ في عزلته، في الاحتياج للرابطة الكاملة مع الأشياء الأخرى. وهذه هي النقطة الأولى.

ومرة أخرى بالعكس، فإنه لما كان الشئ الموجود يدخل هكذا في علاقة الارتباط الكامل فإنه في كل جوانبه مشروط وغير حر، وهو في الحقيقة في احتياج كامل للاستقلال. هذا - من جهة أخرى - في الضرورة وحدها نجد استقال الشئ. إن ما هو ضروري يجب أن يكون. وهذه الحقيقة ألا وهي (يجب أن يكون) تعبر عن استقلاله وذلك بالإيحاء بأن ما هو ضروري يكون، (لأنه) يوجد. وهذه هي النقطة الثانية.

وهكذا نرى أن ضرورة أي شئ تقتضي نوعين من الخصائص

المتعارضة: من جهة، استقلاله حيث يكون معزولاً مهما يكن الأمر، والذي يجعل وجوده أو لا وجوده مسألة لا أهمية لها، ومن جهة أخرى فإن وجوده قائم على ومحتوى في علاقة كاملة بكل شئ آخر حيث يحاط به، وبالعلاقة الوارد فيها يكون في الوجود، وهذا يعني أنه ليس مستقلاً. والعنصر الضروري هو حقيقة مُدْرَكَة تماماً شأنه في هذا شأن العنصر العرضي. وكل شئ إذا ما أبصرنا به من وجهة نظر أولى هذه الأفكار يوجد في ترابط منظم. والعرضي منفصل عن الضروري، ويشير إلى ما يجاوزه إلى شئ ضروري هو - مهما يكن الأمر - عندما ننظر إليه بدقة أكبر فإنه هو نفسه وارد في العرضية، وهذا بسبب واحد هو أنه مطروح من جانب آخر، إنه تابع معتمد على غيره. وعلى أي حال عندما يُنْتَزَع من أي من مثل هذه العلاقة فإنه ينعزل، وبالتالي يكون عرضياً بشكل مباشر. والفروق المرسومة هي بالتالي مجرد أمور خيالية.

ولما لم يكن قصدنا أن نبحث على نحو أكبر طبيعة هذه الأفكار، ولما كنا نرغب في الوقت نفسه أن نترك التناقض بين الضروري والعرضي خارج الحسبان، فسوف نقصر أنفسنا على ما توحي به الفكرة التي كنا قد أعطيناها لها ألا وهي: إن أيًّا من التحديدين غير كاف للتعبير عن الضرورة، بل من أجل هذه الضرورة لابد من الاثنين - الاستقلال، حتى أن الضرورة لا تتعرض للتوسط من جانب (آخر)، وكذلك توسط هذا الاستقلال في ارتباط (بالآخر). إنهما يناقضان بعضهما البعض، ولكن لما كانا يمتان للضرورة الواحدة فيجب ألا يناقض أي منهما الآخر في الوحدة التي يقترنان فيها معاً. ووجهة نظرنا تجعل الأمر ضرورياً ألا وهو أن الأفكار الموحدة في هذه الضرورة يجب حملها إلى الارتباط في عقولنا. وفي هذه الوحدة فإن التوسط مع (آخر) إنما يشارك هو نفسه في الاستقلال، وهذا بالرجوع إلى النفس سيكون له توسط مع (آخر) داخل ذاته. وعلى أي حال ففي هذا التحدد يستطيع الاثنان أن يتحدا ولكن على نحو واحد هو أن التوسط مع (آخر) هو في الوقت نفسه توسط مع النفس، أي أن اتحادهما يجب أن يتضمن أن التوسط مع (آخر) إنما يلغي ذاته ويصبح توسطاً مع النفس. وهكذا نجد أن الوحدة مع النفس ليست وحدة هي

هوية تجريدية، على نحو ما رأينا في شكل العزلة التي فيها لا يرتبط الشئ إلا بذاته، والتي فيها تكمن عرضيته. وأحادية الجانب - والتي بمقتضاها وحدها تكون في تناقض مع التوسط الأحادي الجانب بالتساوي من جانب (آخر) وهذه الأحادية الجانب تجري الإطاحة بها، واللاحقائق هذه تكون هكذا قد اختفت. والوحدة المتشخصنة على هذا النحو هي الوحدة الحقيقية، وعندما تُعْرف بحق تكون هي الوحدة التأملية أو الفلسفية. والضرورة المحددة على هذا النحو - نظراً لأنها توحّد في ذاتها هذه الخصائص المتناقضة - تجري مشاهدتها على شئ أكثر من مجرد فكرة بسيطة أو تحددية بسيطة، بل زيادة على ذلك، فإن هذا المظهر للخصائص المتضادة في شئ أسمى ليست مجرد فعلنا أو مسألة علينا أن نتناولها وحدها، بل هي تعبر عن الطبيعة الخالصة وفعل هذه الخصائص نفسها، نظراً لأنها موحدة في خاصية واحدة. وكذلك - أيضاً - لحظتا الضرورة بالذات يكون توسط اللحظة مع (آخر) هو في ذاتها، وهي تصبح بهذا التوسط وتطرح ذاتها بفعلها الخاص ألا وهو (الآخر) الذي من خلاله تجعل نفسها متوسطة مع ذاتها وهذا ما يشكل ذاتها وهكذا فإن (آخرا) هو إضفاء السلب أو النفي عليه، إنه هو نفسه (الآخر)، ولكن مؤقتاً وحسب - مؤقتاً - ومهما يكن - بدون إدراج كيف الزمن في الفحوى، وهو كيف يبدو أولاً عندما يتأتى للفحوى أن يكون لها وجود محدد. وهذا (الوجود - الآخر) أو الآخرية هو شئ من الناحية الماهوية يختفي في شئ أعلى، وفي الوجود المحدد أيضاً فإنها تبدو على أنها (آخر) حقيقي. لكن الضرورة المطلقة هي الضرورة الملائمة لفحواها أو تصورها.

المحاضرة الثانية عشرة



لقد جرى في المحاضرة السابقة شرح فحوى أو تصور الضرورة المطلقة - وأنا أكرر: الضرورة (المطلقة). وغالباً جداً ما نجد أن المطلق لا يعني شيئاً أكثر من التجريد، وكثيراً جداً أيضاً يجري تصور عندما تُسْتخدم كلمة مطلق فإن كل شئ يقال إنه ضروري، وأنه ما من تعريف أكثر يمكن أن ينبغي إعطاؤه. وكأمر واقع فإنه بهذا التعريف ذاته يتحدد اهتمامنا الأساسي. إن الضرورة المطلقة هي المجردة، إنها المجردة الخالصة والبسيطة، طالما أنها تعتمد على ذاتها ولا تخضع في (آخر) أو منه أو من خلاله. ولكننا قد رأينا أنها ليست مطابقة وحسب مع فحواها أو تصورها، مهما تكن هذه الفحوى، حتى أننا نكون قادرين على مقارنة هذه الفحوى ووجودها الخارجي، ولكنها تمثل هذه المطابقة الخالصة ذاتها. وهكذا فإن ما يمكن تناوله على أنه الجانب الخارجي محتوى في ذاته، حتى أن هذه الحقيقة الخالصة إنما تعتمد على ذاتها، هذه الهوية أو المرجعية للنفس هي التي تشكل عزلة الأشياء بسبب أنها عرضية، وهذا هو شكل الاستقلال والذي هو - مرة أخرى - احتياج حقاً للاستقلال. والإمكانية هي تجريد من النوع نفسه. إن الشئ يكون ممكناً إذا لم يتناقض مع نفسه، أي إنه في مجرد هوية مع نفسه، إنه شئ فيه لا يوجد أي نوع من الهوية مع (آخر) بينما هو من جهة أخرى لا يملك (الآخر) الخاص به داخل ذاته. إن العرضية والإمكانية لا يتخالفان إلا في هذا: ألا وهو أن العرضية لها بالإضافة وجود محدد. وليس للإمكانية إلا إمكانية الوجود. لكن العرضي نفسه له وجود ليست له أي قيمة على الإطلاق خارج أنه إمكانية، إنه يوجد، ولكن أيضاً بنفس القدر إنه لا يوجد. وفي حالة العرضية فإن طبيعة تحديد (الوجود) الخاص بها هي - كما لاحظنا من قبل - واضحة للغاية حتى أنها تتبدى في الوقت نفسه على أن لها طابع شئ هو فعلاً إبطال، وبالتالي فإن التحول إلى (الآخر) الخاص به، التحول إلى (الضرورة) سبق التعبير عنه في الوجود ذاته. إنه لحظة الشئ عينه على نحو ما لدينا في الهوية التجريدية والذي هو مرجعية بسيطة إلى

النفس، إنه معروف على أنه إمكانية، ولما كان هو إمكانية فإننا ندرك أنه لم يصبح بعد أي شئ. وحقيقة أن شيئاً ما ممكن لا تتضمن حقاً أي شئ. إن الهوية تتشخصن على أنها عقم أو بإجداب، وهذا هو ما هي عليه حقاً.

وما نحن في حاجة إليه في هذه الخاصية يجد استكماله - كما رأينا - في الخاصية التي هي نقيضها. إن الضرورة ليست تجريداً، ولكنها حقاً مطلقة، ولكن وحسب بفضل حقيقة أنها تحتوي الارتباط (بآخر) في ذاتها، وعلى أنها تباين ذاتي أو تخالف ذاتي، لكنه تباين أو تخالف قد اختفى في شئ أعلى وهو مثالي. وبالتالي فإنها تحتوي ما يمت إلى الضرورة بصفة عامة، ولكنها تتميز عن الضرورة بأنها خارجية ومتناهية، وعلى أنها تحتوي على علاقة لها مرجعية بشئ آخر يظل (وجوداً) وله قيمة (الوجود)، ومن ثم تكون هناك مجرد تبعية. وهي تتواصل باسم الضرورة أيضاً كثيراً على نحو ما أن التوسط هو في مسيس الحاجة الجوهرية العامة للضرورة. وعلاقة (الآخر) الخاص بها بشئ آخر والذي يشكلها لا تتلقى مدَدَاً من الغايات التي توجد من أجلها. والضرورة المطلقة - من جهة أخرى - تحول أي علاقة من هذا النوع (بآخر) إلى علاقة بذاتها، وبالتالي تطرح ما هو تناغم حقيقي باطني مع نفسها.

وإن (الروح) لترتفع فوق العرضية والضرورة الخارجية، لا لشئ سوى أن هذه الأفكار هي في ذاتها غير كافية وغير مُقْنِعَة. إن الروح تجد إشباعها في فكرة الضرورة المطلقة، وذلك لأن الضرورة المطلقة تمثل شيئاً في سلام مع ذاتها. وعلى أي حال فإن نتيجتها (كنتيجة) هي - إنها هكذا، إنها ضرورية ببساطة. ومن ثم فإن كل أمل، كل مجهود، كل اشتياق (لآخر) إنما يُوَلي وذلك لأن (الآخر) فيها يكون قد اختفى، فليس فيها أي تناه، إنها كاملة في ذاتها بشكل مطلق، إنها لا متناهية وماثلة في ذاتها، لا يوجد أي شئ خارجها. وليس فعل الارتقاء إلى هذه الضرورة من جانب (الروح) هو الذي في ذاته يطرح الإشباع. إن الإشباع له مرجعية مع الهدف الذي تحاول (الروح) أن تصل إليه، والإشباع هو في تناسب مع قدرتها على الوصول إلى هذا الهدف.

فإذا توقفنا لحظة للنظر في هذا الإشباع الذاتي فإننا نجد أنه يذكرنا بما وجده (اليونانيون) في فكرة الإذعان للضرورة. فضرورة أن يستسلم (الإنسان) للمصير الحتمي كانت هي نصيحة الحكماء وكان هذا بصفة خاصة الحقيقة التي عبرت عنها الجوقة التراجيدية، ونحن نعجب بسكينة أبطالها والهدوء الذي تقبلوا به بشجاعة الحظ الذي كتبه عليهم المصير. وهذه الضرورة وأهداف إرادتهم الخاصة تلقى إفناءها على يد هذا المصير، وإن القوة الإرغامية لهذا المصير والحرية تظهرهما على أنهما العنصران المعارضان ولا تترك مجالاً للتصالح ولا لأي نوع من الإشباع. وفي الحقيقة إن لعبة هذه الضرورة القديمة محتجبة خلف الحزن الذي لا يمكن دفعه بالتحدي أو تشويهه بأي شعور بالمرارة، وإن كل انتحاب يجري كبته بالأحرىٰ عن طريق الصمت وليس بالتغلب عليه بمداواة القلب المجروح. إن عنصر الإشباع الذي تجده (الروح) في فكرة الضرورة يجب السعي إليه في هذا وحده ذلك أن (الروح) تستقر بكل بساطة من جراء تلك النتيجة المجردة الخاصة بالضرورة وقد عبرت هذا بالكلمات: "إن الأمر لكذلك"، وهي نتيجة تستحضرها (الروح) داخل ذاتها. وفي هذه (الكينونة) الخالصة - أو هذا (الوجود) الخالص - لا يعود هناك أي محتوى؛ إن كل الغايات، كل المصالح، كل الرغبات، حتى الشعور العيني بالحياة ذاتها تكون قد اختفت وتلاشت في هذا (الوجود) الخالص. و(الروح) هي التي تنتج هذه النتيجة التجريدية في ذاتها وذلك حسب أنها قد أقلعت عن هذا المحتوى الجزئي الخاص بإرادتها، أقلعت عن الجوهر الخالص لحياتها، وأنها قد تخلت عن كل شئ. وهكذا تحول (الروح) إلى الحرية هو الإرغام الممارس عليها من جراء القضاء والقدر. وذلك أن هذه القوة أو هذا الإرغام لا يحكم قبضته عليها إلا بالتمسك بتلك الجوانب في طبيعتها والتي في وجودها العيني لها (وجود) باطني وخارجي محدد. و(الإنسان) لما كان مرتبطاً بالوجود الخارجي فإنه واقع تحت تأثير القوة الخارجية في شكل الناس الآخرين، في شكل الظروف وما إلى ذلك، غير أن الوجود الخارجي له ضرورة فيما هو باطني، في دوافعه، في مصالحه وفي أهدافه، وهذه الأمور هي القيود مبررة أخلاقياً، إنها محددة أخلاقياً، أو قد تكون غير مبررة، الأمر يجعله

خاضعاً للقوة. غير أن الجذور تمت لحياته الباطنية، وهي جذوره هو، يستطيع الإنسان أن يبددها من قلبه، وإن إرادته وحريته تمثلان قوة التجريد هذه من كل شئ حتى أن القلب يستطيع أن يجعل نفسه مقبرة للقلب. وعندما يتخلى القلب باطنياً عن نفسه فإنه لا يترك للقوة شيئاً يمكن أن تستحوذ عليه. وما تسحقه القوة هو شكل الوجود الخالي من القلب، إنه الخارجية التي فيها لا تعود القوة بالمرة تؤثر في (الإنسان): إنه خارج المجال الذي فيه تستطيع القوة أن توجه ضربتها.

ولقد لاحظنا من قبل أن النتيجة - والتي (تكون) هكذا - هي نتيجة الضرورة والتي يتشبث بها (الإنسان)، وهو يستقر بها كنتيجة، أي بمعنى أنه هو الذي ينتج هذا (الوجود) التجريدي. هذه هي اللحظة الخارجية للضرورة، التوسط من خلال سلب الآخرية. وهذا (الآخر) هو المحدَّد بصفة عامة والذي قد رأيناه في شكل وجود باطني، الإقلاع عن الأهداف والمصالح العينية، وليست هذه فقط هي القيود التي نفتد (الإنسان) في الخارجية، وبالتالي تدفعه إلى الخضوع لهذه الخارجية، بل هي نفسها أيضاً تمثل العنصر الجزئي، وهي خارجية عن ذلك الذي فيه أعظم باطنية ألا وهو الكلية الخالصة المفكرة الذاتية، العلاقة الخالصة للحرية بذاتها. وقوة الحرية هذه هي التي تجعلها في هذه الطريقة التجريدية تتوافق داخل ذاتها وتضع داخل ذاتها ذلك العنصر الجزئي الذي هو خارج ذاته، وهي تستطيع أن تحوله إلى شئ خارجي بحيث لا تعود تضطرب فيه. والسبب الذي يجعلنا نحن الرجال غير سعداء أو غير قانعين أو ببساطة في حالة نكد هو الانقسام داخل أنفسنا، أي لأن التناقض الذي يمثله أن هذه الدوافع والأغراض والمصالح، أو ببساطة هذه المطالب والرغبات والتأملات هي فينا وفي الوقت نفسه فإن وجودنا في ما هو (آخر)، فيه نقيض هذه الأمور. وهذا الانفصال أو الانسلاخ أو عدم الارتياح فينا يمكن محوه بطريقة مزدوجة. من جهة، إن وجودنا الخارجي، حالياً، الظروف التي تؤثر فينا والتي فيها توجد مصالحنا بصفة عامة يمكن أن تتناغم مع جذور مصلحتها في أنفسنا، وهو تناغم تجري ممارسته في شكل السعادة والإشباع. ومن جهة أخرى في حالة وجود انسلاخ بين الاثنين وبالتالي في حالة عدم السعادة، فبدلاً من السعادة يوجد استرخاء للقلب، أو

حيث يضرب الجرح أعمق ويؤثر في إرادة كلها طاقة ومطالبها، فإن القوة البطولية للإرادة تنتج في الوقت نفسه الرضا بالتأقلم برفق مع الحالة الواقعية للأشياء والخضوع لما يوجد بالفعل، وهذا إذعان لا يترك العقل بطريقة أحادية الجانب ينطلق بإحكام قبضته على ما هو خارجي، على الظروف، أو الحالة الفعلية للأشياء، لأنه قد جرى قهرها أو إخضاعها، ولكنها تتوقف من جراء فعل إرادتها وتصميمها الذاتي وتجعلها تنطلق. وحرية التجريد هذه ليست بدون عنصر الألم، لكن الألم ينحط إلى مستوى الألم الطبيعي، وليس فيه ألم الندم، الألم المرتبط بالشعور المتمرد على الفعل الآثم، حيث أنه بلا عزاء أو أمل. ومن ثم إذن فإنه ليس في حاجة إلى عزاء، لأن العزاء يفترض مطلباً لا يزال هناك تمسك به وتأكيد له وهو بطريقة لا يُشْبع حقاً بينما - إذا ما نظرنا إليه بطريقة أخرى - فإنه يبحث عن تعويض، وفي فعل الأمل، تكون هناك رغبة في شئ قد بقيت مُدَّخَرة.

ولكن هنا وحسب نجد لحظة الحزن التي سبقت الإشارة إليها والتي تنشر ذاتها على هذا الفعل، وحيث تتحول الضرورة وتصبح هي الحرية. والحرية هنا هي نتيجة التوسط من خلال سلب الأشياء التناهي. والإشباع الذي نجنيه باعتباره (وجوداً) مجرداً هو مرجعية جوفاء للنفس، إنه العزلة غير الجوهرية الباطنية للوعي الذاتي.

هذا القصور يكمن في الطابع المحدد للنتيجة وكذلك لنقطة الانطلاق. فهو عينه في كلا الأمرين، أي أنه وحسب عدم تحددية (الوجود). والقصور نفسه الذي قد لوحظ على نحو ما هو ماثل في الشكل الذي تتخذه سيرورة الضرورة - حيث أن هذه السيرورة توجد في نطاق إرادة (الروح) الذاتية - سوف يوجد أيضاً في السيرورة عندما تكون محتوى موضوعياً للوعي المفكر. وعلى أي حال فإن القصور لا يكمن في طبيعة السيرورة ذاتها، وعلينا الآن أن نتناول تلك السيرورة في شكلها النظري وهي النقطة التي علينا بصفة خاصة أن نتناولها.



المحاضرة الثالثة عشرة



لقد سبقت الإشارة إلى الشكل العام للسيرورة على أنها تتكون من توسط مع النفس التي تحتوي لحظة التوسط على نحو أن (الآخر) ينطرح كشئ منفي أو مثالي. وهذه السيرورة قد جرى وصفها بالمثل على أنها تمثل نفسها في شكل (ارتقاء) الإنسان أو رفعته إلى مصاف (الله) عن طريق الدين. وعلينا الآن أن نقارن الشرح الذي أدلينا به عن الفعل الذي به ترقى (الروح) إلى مصاف (الله) وبين ما يوجد في التعبير الصوري الذي يُسمى دليلاً.

والاختلاف بين الأمرين يبدو واهناً، لكنه هام، وهو يقدم السبب الذي يجعل الدليل من هذا النوع ينطرح على أنه غير ملائم وأنه قد جرى التخلي عنه بصفة عامة. وذلك (لأن) ما هو مادي عرضي، فإنّه (لهذا) توجد (ماهية) ضرورية مطلقة، وهذا هو الشكل البسيط الذي ينطرح به ترابط الأفكار. ولما قد جرى التنويه هنا (بماهية) ما، ولما كنا لم نتكلم إلا عن الضرورة المطلقة، فإن هذه الضرورة يمكن على وجه اليقين افتراضها على هذا النحو، غير أن (الماهية) مازالت غير محددة، وليست موضوعاً أو أي شئ حي، وعلى نحو أقل هي مازالت (الروح). وعلى أي حال سوف نناقش فيما بعد (الماهية) على هذا النحو طالما أنها تحتوي صفة محددة تكون لها أهمية في الارتباط الراهن.

وما له أهمية أولية هو العلاقة الواردة في القضية: (بسبب) (الواحد) فإن العرضي يوجد، (لهذا) فإن (الآخر)، الضروري - المطلق يكون أو يوجد. وهنا يوجد شكلان (للوجود) وهما مترابطان، الشكل الأول (للوجود) مرتبط بالشكل الآخر (للوجود) وهو ارتباط قد رأيناه على هيئة ضرورة خارجية. وعلى أي حال فإن هذه الضرورة الخارجية عينها هي التي ندركها على أنها شكل للتبعية والنتيجة فيها تتوقف على نقطة

الانطلاق، ولكن - في الوقت نفسه - بالانغمار في حالة العرضية ندرك أن هذا غير كاف. وعلى هذا وضد هذا تنطلق تلك الاحتجاجات الموجهة والتي انطرحت ضد منهج الدليل هذا.

ويمكن القول إن هذا المنهج يحتوي العلاقة التي بمقتضاها نجد أن خاصية (الوجود) الضروري المطلق يتوسطها (الآخر) عن طريق خاصية (الوجود) العرضي حيث أن خاصية (الوجود) الضروري المطلق توضع في علاقة تبعية، وفي الحقيقة في علاقة ما هو مشروط بالنسبة لِظَرْفِها. وهذا هو الاعتراض الأساسي - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - الذي وجهه ياكوبي ضد معرفة (الله) ألا وهو أن المعرفة أو الاستيعاب يعني مجرد "استنباط أي شئ من علله الأكثر مباشرة، أو النظر لأحواله المباشرة على أنها حلقات متسلسلة" (رسائل عن مذهب اسبينوزا، ص ٤١٩) "لهذا فإن استيعاب (اللامشروط) يعني جعله شيئاً مشروطاً أو جعله معلولاً". وعلى اي حال فإن المقولة الأخيرة التي بمقتضاها تناول (الضروري - المطلق) على أنه معلول يمكن في التو إسقاطه من الحسبان، نظراً لأن التي يتضمنها هي في تناقض مباشر للغاية مع الخاصية التي نتناولها بها بالذات (الضروري - المطلق). وعلاقة الشرط أو الظرْف - والتي هي أيضاً علاقة الأساس تلك - هي - على أي حال ذات طابع خارجي على نحو أكبر، ويمكن أن تنال بسهولة تحبيذاً أشد. وفي أي حالة هي ماثلة في القضية: لأن العرضي موجود فإن (الضروري - المطلق) لهذا موجود.

وبينما يجب التصديق بأن هذا القصور موجود فإنه - من جهة أخرى - يجب أن نلاحظ أنه ما من دلالة (موضوعية) تُعْطى لعلاقة مثل هذه تتضمن المشروطية والتبعية. وهذه العلاقة ليست ماثلة إلا بمعنى ذاتي مطلق. والقضية لا تقرر وليس مقصوداً بها أن تقرر أن (الضروري - المطلق) له شروط، وهو في الحقيقة مشروط بالعالم العرضي - بل الأمر بالعكس تماماً. إن التطور الكلي للعلاقة لا يمكن تبينه إلا في فعل الدليل. إن معرفتنا وحدها هي (بالضروري - المطلق) والذي هو مشروط بنقطة الانطلاق تلك. إن (الضروري - المطلق) لا يوجد بفضل أنه يرقى

بنفسه من عالم العرضية ويتطلب هذا العالم باعتباره نقطة بدايته وفرضه المسبق، وذلك لأن الانطلاق منه قد يُمَكِّنَهُ - هكذا - أن يصل في البداية إلى (وجوده). إنه لا يمكن أن يكون (الضروري - المطلق)، إنه لا يمكن أن يكون (الله) الذي يجب التفكير فيه هكذا على أنه كائن يتوسطه (آخر)، على أنه شئ تابع ومشروط [٧]. إن محتوى الدليل نفسه هو الذي يصحح القصور الذي لا نراه إلا في شكله. وهكذا نحن في حضرة تمايز وتخالف بين الشكل وطبيعة المحتوى، وإن الشكل إنما نتبينه بالقطع على أنه يحتوي عنصر القصور أو النقصان، انطلاقاً من الحقيقة عينها التي تذهب إلى أن المحتوى هو (الضروري - المطلق). وهذا المحتوى ليس هو نفسه خاوياً من الشكل، على نحو ما هو واضح من طبيعة تحدده. إن شكله الخاص باعتباره شكل (الحق) هو نفسه حقيقي، والشكل الذي يختلف عنه هو - لذلك السبب - (اللاحقيقي).

وإذا نحن أخذنا ما أسميناه بصفة عامة (الشكل) في معناه الأكثر عينية، ألا وهو المعرفة، فإننا نجد أنفسنا وسط المقولات المعروفة للغاية والمفضلة، وهي مقولات المعرفة المتناهية، وهي، وهي ذاتية إنما تتحدد بصفة عامة على أنها متناهية، بينما المسار الذي تتبعه حركة المعرفة التي تنتمي إليها تتحدد على أنها فعل متناهٍ. وهنا - بالتالي - فإن العنصر نفسه الخاص بعدم السداد أو الملاءمة لا يظهر إلا في شكل آخر. إن المعرفة فعل متناه، وأي فعل على هذا النحو لا يمكن أن يحتوي استيعاب (الضروري - المطلق)، لا يمكن أن يحتوي استيعاب (اللامتناهي). بالاختصار فإن المعرفة تتطلب أن يكون لها محتوى في ذاته وأنه ينبغي عليها أن تقتفيه. والمعرفة التي لها ضرورة مطلقة، التي لها محتوى لا متناه يجب هي ذاتها أن تكون ضرورية ولا متناهية بشكل مطلق. وهكذا نجد أنفسنا في خير وضع لنتصارع مرة أخرى مع النقيض الذي بُعْدُه الإيجابي والإضافي يُغْطَى من جانب المزيد من طبيعة المعرفة المباشرة والإيمان والشعور وما شابه ذلك، مما تناولناه

(٧) فلنلاحظ تماماً أن هيجل ينفي بشدة أن يكون (الله) مشروطاً أو تابعاً ومن هنا فإنه ينفي الشرطية والتبعية عن (الضروري - المطلق) (المترجم).

في المحاضرات الأولى. وعلينا بالنسبة للحاضر أن نترك (الشكل) في هذه الهيئة وحدها، ولكننا فيما بعد ستكون لدينا بعض التأملات عن المقولات التي تنتمي إلى ذلك الشكل. وعلينا في الوقت الراهن أن نتناول (الشكل) في الهيئة الأكثر تحديداً حيث تتبدى في الدليل الذي يشكل الموضوع الذي هو موضع المناقشة والبحث.

فإذا استدعينا لذهننا القياس الصوري الذي سبق لنا أن تناولناه فسوف نتبين أن جانباً واحداً من القضية الأولى، القضية الكبرى يأتي على النحو التالي: (إذا) كان العرضي موجوداً، وهذا يجري التعبير عنه بطريقة أكثر مباشرة في القضية الأخرى - فإنه (يوجد) عالم عرضي. بينما في الأسبق من هذه القضية فإن خاصية العرضية تنطرح ماهوياً في ارتباطها (بالضروري - المطلق)، فإنه يتقرر في الوقت نفسه مع هذا شئ عرضي له (وجود). وفي القضية الثانية، أو في الخاصية هذه للمدى كما تتبدى في الأولى حتى أن القصور يتأتى، فإنَّ هذا يعني في الحقيقة أن هناك تناقضاً ذاتياً مباشراً، وتظهر نفسها في طبيعتها الخالصة على أنها أحادية جانب غير حقيقية. إن العرضي، المتناهي يجري التعبير عنه في إطار ما له (وجود)، ولكن - بالعكس - نجد أن من خاصية المتناهي ضرورة أن تكون له غاية وأن يتبدّى، يجب أن يكون نوعاً من (الوجود) الذي له قيمة ما هو مجرد إمكانية والذي يمكن أن يوجد أو ألا يوجد.

والخطأ الأساسي يوجد في شكل العلاقة، وهو الخاص بالقياس العادي. والقياس من هذا النوع له عنصر مباشر دائم في مقدماته، إنه قائم على افتراضات مسبقة والتي تتقرر على ألا تكون وحسب أولية، بل أن تكون أيضاً العنصر الموجود الأولي الدائم والذي به يكون (الآخر) بصفة عامة مرتبطاً أشد ارتباط كنوع ما مع النتيجة المترتبة، على أنه مشروع وهكذا، حتى أن الخاصيتين اللتين تترابطان معاً - هكذا - تشكلان علاقة تكون خارجية ومتناهية، وحيث أن كل جانب من الجانبين يكون في علاقة مع مرجعية بالآخر. وإن هذا إنما يشكل خاصية من خواص هذين الجانبين، لكن له في الوقت نفسه وجوداً جوهرياً من جانبه الخارجي للعلاقة بينهما.

والخاصية التي يأخذها معاً العنصران المختلفان بشكلانها والتي هي في نفسها ببساطة واحدة هي (الضروري - المطلق). واسمها الذي أطلِق فيه هو (الواحد - الوحيد)، ما هو موجود حقاً، الحقيقة الوحيدة. ولقد رأينا كيف أن فحواها هي التوسط الذي يعود إلى ذاته، التوسط الذي هو مجرد توسط مع ذاته عن طريق (الآخر) الذي يتميز عنه، والذي يدخل في (الواحد)، (الضروري - المطلق)، المنفي باعتباره شيئاً له (وجود) والذي يجري الاحتفاظ به على أنه مجرد شئ مثالي. وخارج نطاق هذه الوحدة الفطرية المطلقة فإن جانبي العلاقة - على أي حال - هما في هذا النوع من القياس يُحْتَفَظ بهما أيضاً منفصلين الواحد عن الآخر باعتبار أن لهما (وجوداً)، ذلك أن العرضي (موجود). وهذه القضية هي بطبيعتها حافلة بالتناقض الذاتي، وهي بالمثل في تناقض مع النتيجة، مع الضرورة المطلقة، التي لا توضع وحسب في جانب، بل بالعكس، هي كل (الوجود).

لهذا إذا بدأنا بما هو عرضي، فلا يجب أن ننطلق منه كما لو كان شيئاً يظل ثابتاً على نحو أن يواصل الوجود في التطور اللاحق للحجاج على أنه شئ له (وجود). وهذا هو تحدده الأحادي الجانب. بل بالعكس، إنه يجب أن ينطرح بطابعه المحدد الكامل الذي يحتوي ذلك (اللاوجود) الذي يمكن بالمثل أن يُنْتسب إليه، وأنه بالتالي يدخل في النتيجة على أنه شئ ينقضي. ليس الأمر لأن ما هو عرضي موجود، بل الأمر بالعكس لأنه (لاوجود)، مجرد ما هو ظاهري، ولأن (وجوده) ليس الحقيقة الحقة، فإن الضرورة المطلقة موجودة. وهذه الضرورة المطلقة هي (وجوده) و(حقيقته).

ولحظة ما هو (سالبي) هذه لا توجد في شكل يتخذه قياس (الفهم)، وهذا هو السبب في أنه فيه تصور عندما يظهر في هذا النطاق، نطاق العقل الحي (للروح)، في ذلك النطاق الذي فيه تُعد الضرورة المطلقة نفسها على أنها النتيجة الحقة، على أنه يتوسط في الحقيقة حقاً ذاته من خلال (آخر)، غير أنه يتوسط ذاته بذاته باستيعاب هذا (الآخر). وهكذا نجد أن المسار الذي تتبعه تلك المعرفة الخاصة بالضرورة مختلفاً عن السيرورة التي هي الضرورة. ومثل هذا المسار ليس - لهذا - مما يجب أن نعده حركة حقة

ضرورة بسيطة، بل نعده بالأحرى على أنه فعالية متناهية.

والقصور الذي سبق لنا أن أشرنا إليه على أنه قائم في هذا الشكل لسيرورة الاستدلال يعني - كما سبقت الإشارة - أن ارتقاء أو رفعة (الروح) إلى مصاف (الله) لم تُشْرَح شرحاً سليماً في دليل وجود (الله) هذا والذي تشكله. وإذا نحن قارنّا بين الأمرين فإننا نرى أن فعل الارتقاء هذا أو الرفعة هذه - دون شك - هو أيضاً - فعله وبه (الروح) تتجاوز الوجود الدنيوي، وكذلك إلى ما وراء ما هو مجرد وجود زماني ومتغير ومتحول. ومن الحق أن عنصر العالم إنما يجري الجهر به على أنه الوجود الفعلي وإننا نبدأ منه. وكما لاحظنا من قبل، لما كان هذا سيحدد على أنه زماني، على أنه عرضي، على أنه متغير ومتحول، فإن (وجوده) لا يكفي من أجل الحقيقة، إنه ليس الأمر الإيجابي الحق، إنه يتحدد على أنه ما يلغي وينفي أو يسلب ذاته. إنه لا يتمسك بشدة بخاصيته ألا وهي (أن يكون)، بل بالعكس، إن هناك (وجوداً) يُنْسَبُ إليه لا قيمة له أكثر من أنه (لا وجود) والذي خاصيته تحتفظ في ذاتها (بلا وجودها)، (بالآخر) الخاص بها، ومن هنا يتأتى تناقضها، يتأتى تحللها وتفككها. ولكن حتى لو تبدت الحالة هكذا، بل حتى لو كانت هكذا بالفعل، ففي إطار الإيمان فإن هذا (الوجود) العرضي كشئ حاضر إزاء الوعي يظل في جانب يواجه الجانب الآخر ألا وهو (الأبدي)، (الضروري) في ذاته ولذاته، في شكل العالم والذي فوقه السماء، ولا تزال النقطة الحقيقية ليست حقيقة أنه جرى تصور عالم مزدوج بالفعل، بل القيمة التي يجب إلحاقها بمثل هذا التصور. وهذه القيمة يجري التعبير عنها عندما يقال إن العالم الواحد هو عالم المظهر أو الوهم، والعالم الآخر هو عالم الحقيقة. وعندما يجري التخلي عن العالم الأول وننتقل إلى العالم الثاني بمعنى واحد هو أن عالم المظهر لا يزال حاضراً هنا، والعلاقة بينهما كما تطرح نفسها لرجل الدين لا تعني أن ذلك العالم هو أي شئ أكثر من مجرد نقطة الانطلاق، أو أنه وطيد على نحو دائم كقاعدة أو كأساس يمكن بها (الوجود) أو قوة الفعل كأساس أو ظرْف يمكن أن تُنْسب إليه. والإشباع، أي كل شئ في طريقه أن يكون أساساً أو مبدأ هو - بالعكس - موجود في العالم الأبدي كشئ

مستقل في ذاته ولذاته. و(وجود) الاثنين كمعارض لهذا، في الشكل الذي يتخذه القياس، يجري التعبير عنه بطريقة مماثلة - كلاهما في قضية واحدة للعلاقة: فلو كان هناك عالم عرضي يوجد، فإن (الضروري - المطلق) يوجد أيضاً، والأمر بالمثل ففي الآخر الذي يتقرر فيه كافتراض فإن العالم العرضي يوجد، بل الأكثر، في القضية الثالثة والتي هي النتيجة لهذا فإن (الضروري - المطلق) يوجد.

ويمكن إضافة ملاحظات قليلة بالنسبة لهذه القضايا التي جرى التعبير عنها بشكل محدد. وأولاً وقبل كل شئ في ارتباط بآخرها، فالطريقة التي فيها ارتبطت الخاصيتان المتناقضتان معاً لابد وأن تَروُعنا: (لهذا) فإن (الضروري - المطلق) يوجد. ولهذا فإن هذا يعبر عن توسط من خلال آخر، ومع هذا فإنه المباشرية، وهو يستوعب مباشرة أولى هاتين الخاصيتين والتي - كما أشرنا من قبل - هي وحسب ما يزودنا بالسبب لوجود مثل هذه المعرفة بالنسبة لأي شئ يكون موضوعه قد جرى الجهر به بأنه غير مقبول. وإلغاء التوسط من خلال (آخر) هو موجود - مهما يكن - بالإمكان وحسب. ومن جهة أخرى فإن القياس كما جرى عرضه بالتفصيل يعطي تعبيراً كاملاً عن هذا. إن (الحقيقة) هي قوة لها طابع يُمَكِّنها من أن تكون حاضرة حتى فيما هو زائف، وهي لا تتطلب إلا ملاحظة وانتباهاً صحيحين لكي تكتشف (الحق) في (الزيف) نفسه، أو بالأحرى أن نتبينه بالفعل هناك. و(الحق) هو هنا التوسط مع النفس بنفي (الآخر) ونفي التوسط من خلال (الآخر). والنفي لكلا التوسط من خلال (آخر) وكذلك المباشرية المجردة الخالية من التوسط، وهذا النفي ماثل في (هذا) الذي أشرنا إليه في السابق.

زيادة على ذلك، إذا كانت القضية الأولى: العرضي (موجود) والقضية الثانية: الضروري في ذاته ولذاته (موجود)، فإن هذا يوحي ماهوياً بأن (وجود) العرضي له قيمة مختلفة بشكل مطلق عن (الوجود) الضروري في ذاته ولذاته. زيادة على ذلك فإن (الوجود) هو ماهو مشترك في الاثنين، وهو خاصية واحدة في كلا القضيتين. وبمقتضى هذا فإن التحول لا يتخذ

شكل الانتقال من شكل واحد (للوجود) إلى الشكل الآخر، بل من خاصية للفكر إلى خاصية أخرى. إن (الوجود) إنما يُنَقِّي نفسه من محمول - أو صفة - العرضي، والذي هو غير سديد للتعبير عن طبيعته. ومن جهة أخرى فإننا نجد العرضية هي (الوجود) الذي لا يشبه ذاته بأي حال من الأحوال، والذي يناقض ذاته، وفي (الضروري - المطلق) وحده يتم مرة أخرى الاستعادة إلى هذه الحالة الخاصة بالهوية الذاتية. وعلى هذا نجد هنا أن المسار الذي يتبعه هكذا فعل الارتقاء - أو الرفعة - إلى مصاف (الله)، أو أن هذا الجانب لفعل الدليل، إنما يختلف على نحو أكثر تحديداً عن الجوانب الأخرى المشار إليها في هذا تحديداً: في الجانب الأول من منهجي الإجراء فإن الخاصية التي يجب البرهنة عليها أو المفروض أن تنجم عن الدليل ليست (الوجود). إن (الوجود) هو بالأحرى ما هو مشترك بين الاثنين على نحو دائم والذي هو مستمر من الواحد إلى الآخر. وفي المنهج الآخر للإجراء - بالعكس - فإن التحول يجب أن يتم من الفحوى أو تصور (الله) إلى (وجوده هو). والتحول من تحددية للمحتوى بصفة عامة، تحددية لما اعتدنا أن نسميه الفحوى أو التصور إلى تصور آخر، وإلى ما هو أكثر انسجاماً، وبالتالي عن التحول من الفحوى إلى (الوجود) فإنه مُعَرَّض للظهور.

والفكرة القائمة في أساس هذا هي أن (الوجود) ليس هو نفسه تصوراً أو فكراً. الوضع الملائم للنظر فيه، في هذا التناقض حيث يتبدى على أنه مستقل ومعزول، سيكون عندما نصل إلى تناول الدليل المشار إليه. وعلى أي حال، فإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول: لا يجب أن نتناوله على نحو تجريدي ومستقل. وحقيقة أنه هو العنصر المشترك في الخاصيتين: العرض و(الضروري - المطلق) يوحي بمقارنة وانفصال خارجي بين العنصر المشترك والخاصيتين، بينما كانت كلها في السابق في وحدة لا تنفصم كل منها بالآخر، (الوجود) العرضي و(الوجود) الضروري المطلق. وبهذه الطريقة فإننا - مرة أخرى - سوف نتناول الدليل المشار إليه، ونستخلص بتحديد لا يزال أدق التباين في التناقض الذي يكابده، وننظر إليه في ضوء الجانبين المتضادين، الجانب الفلسفي وجانب الفهم التجريدي.

والقضية المشار إليها تعبر عن الترابط التالي:

(لأن) (الوجود) العرضي يوجد لهذا فإن (الوجود) الضروري يوجد.

فإذا أخذنا هذا الترابط بمعناه الأبسط دون أن نشخصنه على نحو أكثر تحديداً عن طريق مقولة الأساس أو العقل أو ما شابه ذلك فإن معناه هو مجرد التالي:

إن (الوجود) العرضي هو (في الوقت نفسه) (وجودُ) (آخر)، ألا وهو (الوجود) الضروري المطلق.

وهذه العبارة (في الوقت نفسه) يبدو أنها تتضمن تناقضاً، وذلك ضد ما تطرحه القضيتان المتناقضتان كحلول الأولى هي:

إن (وجود) العرضي ليس (وجوده) الخاص، بل مجرد (وجودُ) (آخر)، وبمعنى محدد إنه (الوجود) المتعلق (بالآخر) الخاص به ألا وهو (الضروري - المطلق). والقضية الثانية:

(وجود) العرضي هو مجرد (وجوده) الخاص وليس (وجودَ) (آخر)، (وجودَ) (الضروري - المطلق).

ولقد سبق وأوضحنا أن أولى هاتين القضيتين لها المعنى الحق، والذي هو أيضاً المعنى الذي تعبر عنه الفكرة المحتواة في التحول. وسوف نتناول أكثر العلاقة التأملية أو الفلسفية والتي هي نفسها باطنية في تلك التحددات الخاصة بالفكر والتي تشكل العرضية.

وعلى أي حال فإن القضية الأخرى هي قضية (الفهم) حيث يتخندق فيها مفكرو العصور الحديثة بشدة. وما يمكن أن يكون معقولاً أكثر عن التمسك بأنَّ أي شئ، أي شكل للوجود وكذلك أيضاً أي عرضي لما كان (موجوداً) فإنه هو عين (وجوده)، هو في الواقع مجرد (الوجود) المحدد الذي هو عليه، وليس بالأحرى نوعاً آخر من (الوجود)! إن العرضي هو بهذه الطريقة قائم من ذاته وهو منفصل عن (الضروري - المطلق).

ولا يزال من الأسهل أن نستخدم خاصيتي المتناهي و(اللامتناهي) لكي نعبر عن هاتين الخاصيتين اللتين أشرنا إليهما في السابق، وذلك بأن نتناول المتناهي لذاته على أنه معزول عن الآخر الخاص به أي (اللامتناهي). ويقال لهذا إنه لا يوجد جسر، لا يوجد درب من (الوجود) المتناهي إلى (الوجود) اللامتناهي. إن المتناهي ليس متعلقاً إلا بذاته، وليس متعلقاً (بالآخر) الخاص به. والتفرقة التي تمت بين المعرفة كشكل والمعرفة كمحتوى هي تفرقة جوفاء. فهذا التباين ذاته بين الاثنين قد طُرح بحق على أنه أساس الأقيسة، الأقيسة التي تبدأ بفرض هو أن المعرفة متناهية، ولهذا السبب نَخْلُص إلى أن هذه المعرفة لا يمكن أن تعرف (اللامتناهي) فليست لديها قوة استيعابه وفهمه. بل ونخلص بالعكس إلى أن المعرفة إذا استوعبت بالفعل (اللامتناهي) فإنها هي ذاتها ستكون لا متناهية بالضرورة، ولكن صراحة إنها ليست لا متناهية، ولهذا ليست لديها قوة معرفة (اللامتناهي). وإن فعلها إنما يتحدد بحسب ما يكون عليه محتواها. إن المعرفة المتناهية والمعرفة (اللامتناهية) تنتجان النوع نفسه من العلاقة بمثل ما ينتجها المتناهي و(اللامتناهي) بصفة عامة. والاختلاف الوحيد هو أن المعرفة اللامتناهية هي في علاقة طرْد أقوى تجاه نقيضها عما هو (اللامتناهي) المجرد، وتشير على نحو أكثر مباشرة إلى انفصال جانبي النقيض حتى أن واحداً وحسب هو الذي يبقى ألا وهو المعرفة المتناهية. وبهذه الطريقة فإن كل علاقة مؤسسة على التوسط تختفي، أجل أي نوع من العلاقة أي حيث يكون فيها المتناهي و(اللامتناهي) على هذا النحو وكذلك أيضاً العرضي و(الضروري - المطلق) ينتصبان كل أمام الآخر. إن شكل المتناهي و(اللامتناهي) هو الشكل الذي تأتى أن يكون في أقصى رواج في ارتباط بهذه الطريقة من النظر إلى المسألة، وذلك الشكل هو أكثر تجريداً، وعلى هذا يبدو أكثر استيعاباً عن الشكل الأول المذكور.

إن المتناهي بصفة عامة والمعرفة المتناهية لهما - هكذا - ضرورة منسوبة لهما مباشرة على العرضية وفوقها. وهذه الضرورة تتخذ شكل التقدم المستمر في سلاسل العلل والمعلولات، الشروط والأشياء المشروطة، وقد سبق وصفها على أنها ضرورة خارجية، وجرى إدراجها

في المتناهي على أنها تشكل جانباً منه. وفي الحقيقة لا يمكن أن تُفهم إلا بالمرجعية إلى المعرفة، ولكن عندما تكون الضرورة مدرجة في المتناهي فإنها تُطرح في تناقض مع (اللامتناهي) بدون مخاطرة سوء الاستيعاب الذي قد ينشأ خلال استخدام مقولة (الضروري - المطلق).

وعلى هذا، إذا تمسكنا بهذا التعبير إذن فإن علاقة التناهي واللاتناهي التي توقفنا عندها ستكون هي غيبة العلاقة، غياب المرجعية عنهما. لقد وصلنا إلى وضع هو أن المتناهي ككل والمعرفة المتناهية عاجزان عن التقاط (اللامتناهي) بصفة عامة وكذلك (اللامتناهي) في الشكل الذي يتخذه كضرورة مطلقة، وكذلك هما عاجزان عن استيعاب (اللامتناهي) عن طريق تصورات العرضية والتناهي والتي فيها تبدأ المعرفة المتناهية. وعلى هذا فإن المعرفة المتناهية هي متناهية من جراء أنها قائمة على التصورات المتناهية، والمتناهي - بما في ذلك أيضاً المعرفة المتناهية - هو في علاقة مع ذاته وحسب، وهو لا يتجاوز ذاته. لأنها هي (وجوده)، وليست بأي معنى هي (وجود) (لآخر) وهي على نحو أقل (وجود) (الآخر) الخاص به. وهذه هي القضية التي يكون عليها الاعتماد كثيراً والْمُعَوَّل عليها. وهي لا تطرح أي طريق للانتقال من المتناهي إلى (اللامتناهي) ولا من العرضي إلى (الضروري - المطلق)، ولا من العل إلى العلة غير المتناهية المطلقة الأولى. وهناك هوة تترسخ ببساطة بينها.



المحاضرة الرابعة عشرة



إن وجهة النظر الْقَطْعِيَّة عن الانفصال المطلق بين المتناهي و(اللامتناهي) يجب أن يتناوله (المنطق). إن هذه الوجهة من النظر تتضمن رأياً بالنسبة لطبيعة تصورات المتناهي و(اللامتناهي) مما يدرسه المنطق. وهنا سوف نقصر أنفسنا أساساً على تلك الخصائص التي تناولناها جزئياً في المحاضرات السابقة، والتي توجد أيضاً في وعينا. والخصائص التي تنتمي إلى طبيعة التصورات نفسها والتي جرى عرضها في (المنطق)[٨] في تحددها الخالص وفي ترابطها، ويجب أن يتضح هذا ويكون ماثلاً في وعينا العادي بالمثل.

لهذا عندما يقال إن (وجود) المتناهي هو وحسب (وجوده) الخاص، وليس بأي معنى أنه (وجودُ) (آخرٍ) ما، فإنه لهذا يجري الجهر بأنه لا توجد طريقة ممكنة تسمح بانتقال المتناهي إلى (اللامتناهي)، ومن ثم فلا توسط بينهما، لا في نفسيهما ولا في المعرفة ومن أجل المعرفة، حتى أنه بالرغم من أن المتناهي يجري فيه التوسط من خلال (اللامتناهي)، فإن العكس - لا يزال - ليس صادقاً، والذي هو النقط الحقة تماماً التي هي موضع الاهتمام. وهناك اتهام من ذي قبل موجه لحقيقة أن (روح) (الإنسان) ترقى من العرضي، من الزماني، من المتناهي إلى (الله) باعتبارها تمثل (الضروري - المطلق)، تمثل (الأبدي)، تمثل (اللامتناهي). إن الاتهام موجه إلى حقيقة أن ما يُسَّمى الهوة لا يوجد بالنسبة (للروح) وأنها تُكْمِل حقاً الانتقال، وأن قلب (الإنسان) بالرغم من (الفهم) الذي يوجد وجود هذا الانفصال المطلق، لن يسمح بوجود أي هوة، بل بالعكس، إنه يقوم

(٨) المقصود هنا كتاب (المنطق) لهيجل نفسه. لكن ليس واضحاً ما المقصود بهذا الكتاب فهيجل له (موسوعة العلوم الفلسفية) في ثلاثة أجزاء والجزء الأول هو "المنطق" وهو يعرف باسم "المنطق الأصغر" وذلك لأن لهيجل كتاباً آخر هو "علم المنطق" وهو يقع في مجلدين كبيرين (المترجم).

بالفعل بعملية الانتقال من المتناهي إلى (اللامتناهي) في فعل الارتقاء - أو الرفعة - إلى (الله).

وعلى أي حال فإن الإجابة الجاهزة على هذا هي إنكم إذا نسبتم واقعة هذا الارتقاء - أو هذه الرِّفْعَة - إلى (الله) فمن المؤكد أن هناك فعل التحول من جانب (الروح)، ولكن ليس (الروح) في ذاتها، ليس تحولاً في التصورات، أو في الحقيقة في أي معنى للتصورات نفسها، والسبب في هذا هو وحسب أن (وجود) المتناهي في التصور على نحو ما نفهمه هنا هو (وجوده) الخاص وليس (وجودَ) (آخر). وهكذا عندما ننظر في (الوجود) المتناهي وهو في علاقة بذاته وحسب، فإنه يكون وحسب لذاته، وليس (وجوداً) (لآخر) وهذا الوجود بالتالي مُسْتَخْلَصٌ من نطاق التغير هو اللامتغير والمطلق. والآن هذا هو الوضع بالنسبة لما يسمى التصورات. وعلى أي حال فإن مَنْ يؤكد استحالية أي تحول، لن يعترفوا بأن المتناهي هو مطلق، غير متغير، غير فانٍ، وخالد ولو كان الخطأ الوارد في تناول المتناهي على أنه مطلق هو مجرد خطأ من جانب (الفلاسفة المدرسين) فإن هذا نتيجة غير منطقية اللوم بالنسبة لها يجب وضعه على (الفهم)، وفي الحقيقة، إذا ما أريد النظر إليه على أنه ينتمي للتجريدات تلك والتي هي من نوع متطرف والتي علينا أن نتعامل معها هنا، إذن فإنه يمكننا للغاية أن نتساءل ما إذا كان الخطأ من هذا النوع مما يهم كثيراً حقاً نظراً لأننا يمكن على وجه اليقين أن ننظر إلى تلك التجريدات بأنه لا قيمة لها بالمقارنة بامتلاء الحياة الروحية الموجودة في الدين، بل التي والأكثر من هذا تشكل الاهتمام الحي العظيم والحقيقي (للروح). ولكن إذا كان هذا التناهي وحده هو الذي يشكل الاهتمام الحق الحقيقي بين تلك التي تسمى اهتمامات عظيمة وحية، واضح للغاية وحسب من الاهتمام الموجه للدين ذاته، والذي في اقتران به ونتيجة المبدأ الأساسي المشار إليه فإن قدراً ما من الدراسة قد أضفيناه على تاريخ المواد المتناهية للموضوع، أضفيناه على تاريخ الأحداث والآراء الخارجية بعيداً تماماً عما أعطيناه للعنصر اللامتناهي، والذي نعترف بأننا قللنا من شأنه إلى أقصى درجة. وعن طريق استخدام الأفكار وتلك المقولات المجردة الخاصة بالمتناهي و(اللامتناهي)

فإن التخلي عن معرفة الحقيقة يُفْتَرض أن يكون مُبَرَّراً، وكأمر واقع ففي نطاق الفكر الخالص يكون لدى كل تلك الاهتمامات الخاصة (بالروح) حرية اللعب، وذلك حتى يمكن أن تتقرر لها هناك طبيعتها الحقيقية، ذلك أن الأفكار تشكل حقاً الجوهرية الباطنية للحقيقة العينية (للروح).

ولكن افترضوا أننا قد تركنا هذا التصور (للفهم) وتأكيده بأن (وجود) المتناهي ليس إلا (وجوده) الخاص، وليس (وجودَ (آخر)، وليس التحول أو الانتقال ذاته، ونتناول الفكرة الأبعد التي تؤكد عنصر المعرفة. فإذا كان هناك اتفاق على أن (الروح) تقوم بالفعل بهذا التحول أو الانتقال ذاته، إذن فإن حقيقة هذا التحول أو الانتقال ليس واقعة خاصة بالمعرفة، بل خاصة (بالروح) بصفة عامة، وبمعنى محدد للإيمان. وكانت قد حدثت برهنة كافية على أن فعل الارتقاء - أو الرّفْعَة - هذا إلى مصاف (الله)، سواء رأيناه في الشعور أو في الإيمان، أو ما تختارونه لتحديد حالة الوجود الروحي، - فعل الارتقاء هذا يحدث في أقصى عمق للروح، في نطاق الفكر. والدين باعتباره يمثل ما يهم العمق الأقصى لطبيعة (الإنسان) يكون له مركزه ويجد حركته في الفكر. و(الله) في (ماهيته هو) هو الفكر، فعل التفكير ذاته، على نحو تام لتصوره (هو) على نحو عادي وشكل يُرْسَمُ له (هو) في العقل، وكذلك الشكل والحال اللذان يظهر فيهما الدين فيتحدد الشكل على أنه الشعور، الحدس، الإيمان، وما إلى ذلك. وعلى أي حال فإن المعرفة لا تفعل شيئاً غير أن تحمل هذا العنصر الباطني إلى الوعي من ذاتها، إنها لا تفعل شيئاً غير أن تشكل تصوراً لذلك الدافع الخاص بالفكر في إطار الفكر. وفي هذا نجد أن المعرفة يمكن تُظهر أحادية الجانب، ويمكن أن تَظْهر أكثر كما لو كان الشعور، الحدس، والإيمان تنتمي ماهوياً للدين، وهي ترتبط ارتباطاً أكبر (بالله) عن الارتباط بفحواه (هو) المفكرة وفحواه (هو) كما يجري التعبير عنها في الفكر. لكن هذا العنصر الباطني ماثل هنا، والفكر إنما يتألف وحسب في الحصول على معرفة عن هذا العنصر الباطني، والمعرفة العقلية بصفة عامة لا تعني سوى أننا نعرف شيئاً في تحدديته الماهوية.

إن الحصول على معرفة عقلانية أو عرفان والاستيعاب أو الاستحواذ في الفكر هي مصطلحات شأنها في هذا شأن (المباشر) و(الإيمان) تنتمي لثقافة العصر الراهنة. فمن جهة توجد حقيقة أنها مألوفة بشكل مطلق، وبالتالي هي مقولات نهائية ولا نحتاج هنا إلى مزيد من البحث في دلالتها وتحققها. ومن جهة أخرى، هناك حقيقة مفادها أن عجز العقل عن استيعاب ومعرفة (الحق) و(اللامتناهي) لهو شئ ينحل ويستقر بقدر ما فيهما من معنى عام. وإن الكلمات: يعرف أو يدري، يفهم أو يستوعب في الفكر لها قيمة الصِّيَغ السحرية. ولم يخطر بالمرة على بال أولئك الذين هم تحت تأثير هذه الفكرة المسبقة أن يتساءلوا ماذا تعني تعبيرات: يعرف، يلتقط في الفكر، أو الحصول على فكرة واضحة عنها، ومع هذا فإن هذا هو النقطة الوحيدة ولا غيرها ذات الأهمية إذا كان يتحتم علينا أن نقول شيئاً وثيق الصلة حقاً بالنسبة للمسألة الرئيسية. وفي مثل هذا البحث سيتضح تلقائياً أن المعرفة لا تعبر سوى عن حقيقة التحول الذي تصنعه (الروح) نفسها، وطالما أن المعرفة هي معرفة حقيقية أو استيعاب فإنها وعي بالضرورة المحتواة في التحول ذاته، وهي ليست إلا فعل تشكيل تصور عن هذه الخاصية الباطنية والحاضرة فيه.

وبقدر الانتقال أو التحول من المتناهي إلى (اللامتناهي) فإن الجواب يأتي بأن هذا الانتقال أو التحول يحدث في الروح، أو في الإيمان، في الشعور، وما شاكل ذلك، وهذا الجواب لن يكون هو الجواب الشامل، والذي يتخذ لاحقاً على نحو ماهوي الشكل التالي: إن الإيمان الديني، أو الشعور، الكشف الباطني، يعني أن لدينا معرفة (بالله) لا تتم بالتوسط. وهذا يعني أن الانتقال أو التحول لا يقوم في علاقة ماهوية بين الجانبين، بل يتم في شكل وثبة من جانب إلى الجانب الآخر. وما يمكن أن نسميه انتقالاً أو تحولاً ينقسم بهذه الطريقة إلى فعلين منفصلين هما متعارضان من الناحية الخارجية، وهما يتبعان بعضهما في تتالي الزمن وحده، والواحد مرتبط بالآخر عن طريق المقارنة أو التذكر. وإن المتناهي و(اللامتناهي) يظلان في هذه الحالة من الانفصال، ولما كان هذا مفترضاً من قبل فإن (الروح) تنشغل بالمتناهي بطريقة خاصة، و(الروح) بانشغالها (باللامتناهي) من

خلال الشعر، الإيمان، المعرفة تعيد صياغة فعل منفصل، مباشر، بسيط - وليس فعل الانتقال أو التحول. ولما كان المتناهي و(اللامتناهي) هما بدون علاقة ببعضهما كذلك - أيضاً - أعمال (الروح) التي بها تملأ ذاتها بتلك الخصائص، وتشغل ذاتها إما بخاصية أو بأخرى فإن الخصائص ليست لها علاقة بعضها بالبعض الآخر. وحتى لو حدث وأن تعاصرت حتى أن المتناهي نجده في الوعي مع (اللامتناهي) فكل ما هناك أنهما يختلطان معاً وحسب. إنهما شكلان مستقلان للفعالية التي لا تدخل في أي علاقة للتوسط كل منهما مع الآخر.

والتكرار الوارد في هذا التصور للانقسام العادي للمتناهي و(اللامتناهي) سبقت الإشارة إليه - ذلك الانفصال الذي به يوضع المتناهي في جانب في شكل مستقل، و(اللامتناهي) في الجانب الآخر في تناقض معه، بينما المتناهي لا يتأكد على نحو أقل بهذه الطريقة ليكون مطلقاً. وهذه هي الثنائية والتي إذا طرحناها في شكل أكثر تحديداً هي المانوية [٩]. ولكن حتى أولئك الذين يتمسكون بوجود مثل هذه العلاقة لن يعترفوا بأن المتناهي هو مطلق، ومع هذا فإنهم لا يستطيعون أن يهربوا من النتيجة الناجمة وحسب من العبارة التي سبقت الإشارة إليها، بل إن هذه العبادة الخالصة ذاتها من أن المتناهي لا صلة له (باللامتناهي) من أنه لا يوجد طريق عبور ممكن يسمح بالانتقال من الواحد إلى الآخر، بل إن الواحد متميز تميزاً مطلقاً عن الآخر. ولكن حتى لو جرى تصور علاقة على أنها موجودة بالفعل، فهي علاقة وحسب من النوع السالبي بحكم التنافرية المعترف بها بينهما. ويجري التفكير في (اللامتناهي) على أنه (الحق) و(الإيجابي) الوحيد، أي (الإيجابي) الوحيد، حتى أن علاقته بالمتناهي هي علاقة القوة التي فيها يتبدد المتناهي ويفنى. والمتناهي لكي يوجد يجب أن يظل بمنأى عن طريق (اللامتناهي) يجب أن يتحرر منه. فإنه يتأتَّى له أن يتصل (باللامتناهي)

(٩) ديانة أسسها الأمير الفارسي ماني (٢١٦ - ٢٧٤) تدعو إلى عقيدة ثنوية هي الصراع بين النور والظلام. وقد حورب ماني من جانب المجوس وكهنة الزرادشتية ومات وقد قُيد بالسلاسل (المترجم).

فلا يملك إلا أن يتلاشى ويفني. وبالنسبة للوجود الذاتي لتلك الخصائص التي نتناولها التي تتمثل - عيْناً - من خلال المعرفة المتناهية واللامتناهية فإننا نجد الجانب الواحد ألا وهو جانب اللاتناهي هو المعرفة المباشرة للإنسان (بالله). والجانب الآخر بِرُمَّته - مرة أخرى - هو (الإنسان) بصفة عامة، إنه هو المتناهي والذي نحن معنيون به أساساً، وهذه هي المعرفة بالذات (بالله) من جانبه سواء سُمَّيتْ مباشرة أم لا، والتي هي (وجوده) هو، معرفته المتناهية، والتحول منها إلى (اللامتناهي). وعلى هذا إذا كانت الحالة التي فيها تتناول (الروح) المتناهي، والحالة التي فيها تتناول (الروح) (اللامتناهي) مفروض في الحالين أن يمثلا الشكلين المختلفين للفعَّالية، ثم الشكل الأخير للفعالية باعتباره يمثل ارتقاء - أو رْفعَة - (الروح) إلى (الله) لن يكون التحول الباطني المشار إليه، وعندما تنشغل (الروح) بالمتناهي فإنها بدورها تفعل هذا بطريقة مطلقة وتقتصر على نحو كامل على المتناهي على هذا النحو. وهذه النقطة إنما تتيح لنا أن نتناول المسألة باستفاضة كبيرة، ولكن قد يكفي هنا أن نتذكر - رغم أن المتناهي هو الموضوع والغاية اللتان نتناولهما في هذا الجانب أنَّها تستطيع أن تنشغل بهذا بطريقة حقة، سواء في شكل عرفان، معرفة، رأي، أو بشكل عملي وأخلاقي، ولكن وحسب في إطار تناول المتناهي لذاته، ولكنه يُعْرَف ويُدْرَك ويتأكد وجوده في ارتباط بالعلاقة التي ينتصب فيها أمام (اللامتناهي)، أمام (اللامتناهي) فيه، طالما أنه موضوع وغاية في ارتباط بالمقولة الأخيرة ألا وهي مقولة الغاية. ومعروف بما فيه الكفاية المكانة التي تُعْطى للعنصر الديني في كلا الحالين: حال الأفراد وحتى حال الديانات ذاتها، وكيف أن هذا العنصر الديني في شكل التكريس، ندم القلب والروح، وإعطاء هبات، يتأتى له أن يعد مسألة بعيدة عما نستطيع نحن أن نشغل أنفسنا به ثم نستبعده، بينما الحياة الدنيوية، وهي مجال التناهي تتواجد على مدى العنصر الديني وتستسلم لمسعى غاياته، وتُتْرَك لمصالحها بدون ممارسة أي تأثير عليها من جانب (اللامتناهي)، من جانب (الأبدي)، من جانب (الحق) - أي بدون أي انتقال إلى (اللامتناهي) داخل مجال المتناهي، ودون أن يتأتى المتناهي إلى الحقيقة والأخلاقيات من

خلال توسط (اللامتناهي)، وهكذا - أيضاً - بدون أن يتأتى (اللامتناهي) في نطاق الواقع الحاضر من خلال توسط المتناهي. ونحن لا نتطلب هنا أن نتداخل في تقدير النتيجة الواهنة مِنْ أن مَنْ يملك المعرفة ألا وهو (الإنسان) يجب أن يكون مطلقاً لكي يستوعب (المطلق)، لأن الشئ نفسه ينطبق على الإيمان أو المعرفة المباشرة باعتبارها أيضاً فعلاً باطنياً خاصاً بالاستيعاب، إن لم يكن فعلاً، باطنياً خاصاً (بروح الله) في كل أحوال (اللامتناهي). وإذا كانت هذه المعرفة ترتعد من العنصر العيني في موضوعها، إذن فإن هذا الموضوع يجب - على الأقل - أن يكون له دلالة ما بالنسبة له. وبالحق فإننا نجد أن اللاعيني هو الذي له خصائص قليلة أو ليست له خصائص على الإطلاق، أي ليست له خصائص المجرد، السالبي، والذي قبل كل شئ هو (اللامتناهي) باختصار.

ولكن حينئذ عن طريق هذا التجريد البائس (للامتناهي) ينبذ التفكير العادي محاولة استيعاب (اللامتناهي) ولسبب بسيط هو أن (الإنسان) الحاضر والفعلي، الروح الإنسانية، العقل الإنساني، معارض معارضة شديدة (للامتناهي) في شكل تجريد محدد للمتناهي. إن التفكير العادي هو أكثر استعداداً بأن يسمح بأن الروح الإنسانية، الفكر، أو العقل يمكن أن يستوعب (الضروري - المطلق)، لأن هذا (الضروري - المطلق) يجري مباشرة الجهر به والإقرار به على أنه السالبي المعارض (للآخر) الخاص به، ألا وهو، العرضي الذي له من جانبه ضرورة أيضاً، أي ضرورة خارجية. وعلى هذا فما هو ما يمكن أن يكون أكثر وضوحاً من ذلك (الإنسان) الذي هو علاوة على ذلك (موجود) أي هو موجود كشئ إيجابي أو يقيني، هو أن (الإنسان) لا يستطيع أن يستوعب سالبيته؟ وبالعكس، ألا يزال الأمر باقياً أكثر وضوحاً من أنه لما كان (وجوده)، إيجابيته، شيئاً متناهياً، ومن ثم فإنه سالبي أو نفي، وأنه لا يستطيع استيعاب التناهي - والذي هو مضاد للتناهي - هو بالمثل سلب أو نفي ولكن بطريقة عكسية، نظراً لأنه (وجود)، إيجاب في مقابل الخاصية المرتبطة بالتناهي؟ إذنماذا يمكن أن يكون أكثر اتضاحاً من أن التناهي يتأتى (للإنسان) من

كلا الجانبين؟ إنه يستطيع أن يستوعب أمتاراً[١٠] قليلة جداً من المكان، ولكن خارج هذا الحيز يمتد لا تناه للمكان. إنه يمتلك آناً [١١] من الزمن اللامتناهي، والذي بالطريقة نفسها يتقلص إلى فيمتو ثانية [١٢] بالمقارنة مع هذا الزمن اللامتناهي، بمثل ما أن حجم المكان يتقلص إلى نقطة. ولكن إذا نظرنا إلى المسألة بمعزل عن هذا التناهي الخارجي الذي يشخصن الإنسان في تناقض مع تلك الخارجيات اللامتناهية فإن الإنسان هو العقل، وهو القادر على أن يدرك، القادر على أن يصوغ الأفكار، القادر على أن يعرف، وأن يكون لديه عِرْفان بالأشياء. وإن الشئ الذي يمارس عليه عقله هو العالم، هذا التجمع للأشياء الجزئية اللامتناهية. وكم هو صغير عدد تلك الأشياء من جانب الناس الأفراد - فليس (الإنسان) هو الذي يعرف بل الفرد - مقارنة بالحشد اللامتناهي الذي يوجد بالفعل. ولكي ندرك بوضوح الطبيعة التافهة للمعرفة الإنسانية ليس علينا إلا أن نتذكر حقيقة لا يمكن إنكارها والتي اعتدنا أن نصفها بأنها (العلم المحيط) الإلهي ووضعه على نحو يُعَبَّر عنه من جانب عازف الأورج بالحرف (لا) [١٣] في احتفال جنائزي ورد في "مدارات الحياة على الأسطر المتصاعدة"[١٤] (القسم الثاني، الملحق (ب) - وننوه مرة أخرى بعمل يتميز بروح الفكاهة من أعلى نوع "لقد كان بنبور برايز [١٥] يتحدث إليَّ بالأمس عن عظمة (الله)

(١٠) النص يقول ياردات بالمقياس الانجليزي فحولناها إلى أمتار حتى يستقيم التعبير (المترجم).

(١١)، (١٢) المترجم الانجليزي استخدم كلمة (شِبْر) والشبر يقاس به المكان لا الزمان فقربنا معنى هيجل إلى (الآن) واستخدم للكلمة الثانية كلمة لحظة وحتى نبين الفرق بين الآن وتقلص الزمن لجأنا إلى كلمة تعبر عن تضاؤل الزمن بالمصطلح الذي طرحه العالم أحمد زويل (المترجم).

(١٣) أي المقام السادس من السلم الموسيقي: دو، ري، مي، فا، صول، (لا)، سي، (المترجم).

(١٤) ليست هناك إشارة تبين مؤلف هذا الكتاب أو هذه الدراسة (المترجم).

(١٥) لم يوضح النص طبيعة صاحب هذا الإسم ولم أجده في أي مرجع خاص بالأعلام (المترجم).

الخيّر، وطرأت في رأسي فكرة هي أن (الله) الخيّر عرف كيف يسمي كل عصفور دوري، كل سمكة ذهبية، كل طائر من طيور النمنمة الصغيرة، كل عُثَّة، كل ذبابة صغيرة، بمثل ما نسمي الناس في القرية جريجوري من أسْرة شميت، بطرس من أسرة بريفن، هانز من أسرة هيفود. وفكروا وحسب كيف يستطيع (الله) الخيّر أن يسمّى كل ذبابة من تلك الذبابات الصغيرة التي تتشابه معاً حتى أنكم لتقسمون أنها كلها أخوات أو إخوة - فكروا وحسب في هذا!" غير أن العنصر النظري مقارنة بالتناول العملي يبدو - على الأقل - عظيماً ومتسعاً، ومع هذا ندرك تماماً مدى المحدودية الإنسانية، عندما تتصل هذه الأغراض والخطط والرغبات وكل ما هو في العقل ليست له أي حدود مع الواقع الذي تستهدفه كل هذه الأشياء. إن كل هذا المدى الواسع للتخيل العملي، كل ذلك المسعى، ذلك التوقان، إنما يكشف محدوديته بحقيقة خالصة أنه ليس إلا مسعى، ليس إلا أملاً. وهذا التناهي والذي به تجري مواجهة المحاولة لصياغة تصور (للامتناهي) ليستيعابه. و(الفهم) النقدي الذي يتدعم بهذا المبدأ المفروض فيه أن يكون مُثَقّفاً لم يتجاوز حقاً مرحلة الثقافة التي يشغلها عازف الأورغن هذا في نغمة (لا)[١٦]، لم يرق في الواقع إليها حقاً. لقد استخدم عازف الأورغن الفكرة التصويرية المشار إليها في بساطة قلبه، لكي يستخلص فكرة عظمة حب (الله) أمام جماعة من الفلاحين. و(الفهم) النقدي - من جهة أخرى - يستخدم أشياء متناهية لكي يستحضر اعتراضاً ضد حب (الله) وعظمة (الله) أي ضد حضور (الله) في الروح الإنسانية. و(الفهم) يستبقي بحزْم في ذهنه بذبابات التناهي الصغيرة، تلك القضية التي سبق أن طرحناها - إن التناهي (موجود)، وهي قضية زيفها هو جلي على نحو مباشر، وذلك لأن التناهي هو شئ طابعه وطبيعته المباشرتان قائمان وحسب فيهما حتى أنه ينقضي وأنه سلب، حتى أنه يستحيل التفكير في المتناهي أو صياغة فكرة عنه بمعزل عن تحدد (اللاوجود)، والذي هو متضمن في التفكير في

(١٦) مرة أخرى النغمة السادسة في السلم الموسيقي: دو - ري - مي - فا - صول - (لا) - سي (المترجم).

ما هو عابر. فمن يستطيع أن يستوعب مدى قولنا إن التناهي (ينقضي)؟ فإذا أدخلنا فكرة (الآن) بين المتناهي وانقضائه، وإذا كان في هذه الطريقة نفترض نوعاً من الدوام يُعْطى (للوجود) - "إن المتناهي ينقضي، لكنه الآن" - إذن فإن هذا (الآن) نفسه هو شئ لا ينقضي وحسب، بل إنه هو ذاته قد انقضى منذ أن تواجد. والحقيقة الخالصة من أن لدى هذا الوعي (بالآن) وأنني قد وضعت هذا الوعي (بالآن) في كلمات إنما يظهر أن هذا (الآن) لم يعد هو (الآن) بل أصبح شيئاً مختلفاً. إن (الآن) يدوم، وهذا حق، ولكن ليس على أنه هذا (الآن) الجزئي، وإن (الآن) لا يستطيع أن يعني إلا هذا (الآن) الفعلي، في هذه اللحظة الجزئية، إنه شئ بدون امتداد، إنه مجرد نقطة. وهذا (الآن) يستمر في الواقع ولكن وحسب على أنه سلب هذا (الآن) الجزئي، على أنه سلب المتناهي، وبالتالي على أنه (اللامتناهي)، (الكلي). إن (الكلي) هو اللامتناهي من قبل وهذا التقدير (للامتناهي) الذي يحول بين (الفهم) وبين أن يجد (اللامتناهي) في كل (كلي) ينبغي أن نسميه التقدير السخيف. إن (اللامتناهي) هو العظيم والجليل، ولكن مع وضع العظمة والجلالة في ذلك السرب من الذباب الصغير الذي لا يمكن إحصاء عدده، ومع إيجاد لا تناهي المعرفة في معرفة تلك الذبابات الصغيرة التي لا يمكن إحصاؤها أي أنّ الذبابات الصغيرة الجزئية لهو دليل على العقم، ليس عقم الإيمان، ليس عقم (الروح)، أو ليس عقم العقل، بل هو عقم (الفهم) لإدراك المتناهي على أنه بطلان، وهم عقم الفهم لإدراك (وجوده) على أنه شئ له قيمة مساوية ودلالة مماثلة لما يخص (اللاوجود).

إن (الروح) خالدة، إنها أبدية، وهي خالدة وأبدية بفضل حقيقة أنها لا متناهية، فليس لها مثل هذا التناهي المكاني على نحو ما نرتبط بالجسم عندما نتحدث عنه على أنه خمسة أقدام طولاً، وأنه قدمان عرضاً وسُمْكاً، وأنه ليس (آن) الزمن، وأن محتوى معرفته لا تتكون من تلك الهنيهات الصغيرة التي بلا عدد، وأن إرادتها وحريتها لا شأن لهما بالحشد اللامتناهي من العقبات القائمة ولا من الأهداف وأوجه النشاط التي على العقبات والعراقيل أن تواجهها. إن لا تناهي (الروح) هو باطنيتها، وبالمعنى المجرد هو جوانيتها الخالصة، وهذا هو فكرها، وهذا الفكر التجريدي

هو لا تناه حاضر حقيقي، بينما باطنيتها العينية تتكون من حقيقة أن هذا الفكر هو (الروح).

وهكذا، بعد أن بدأنا بالانفصال المطلق للجانبين، قد رجعنا ثانية لارتباطهما، ومن هنا فلا يوجد أي فرق فيما إذا كان هذا الارتباط ماثلاً على أنه موجود في المجال الذاتي أم المجال الموضوعي. والمسألة الوحيدة هي ما إذا كان هناك تصور صحيح للارتباط. وطالما أن الارتباط ماثل على أنه ذاتي وحسب، على أنه دليل وحسب بالنسبة لنا، فبطبيعة الحال يمكن القول إن الارتباط ليس موضوعياً ولم يحدث تصور صحيح له في ذاته ولذاته. ولكن - حينئذ - إن ما ليس صحيحاً فيه هو أنه لا يجب أن نبحث في حقيقة أنه لا يوجد هناك مثل هذا الارتباط على الإطلاق، أي أنه لا يوجد شئ على أنه ارتقاء - أو رفعة - (الروح) إلى (الله).

ولهذا فإن النقطة الحقيقية هي النظر بعين الاعتبار لهذه العلاقة في تحددها. والنظر بعين الاعتبار لها بهذه الطريقة هو مسألة في التو من النوع الأعمق والأكثر ارتقاء - أو رفعة -، وبسبب هذا فإنها مهمة من أصعب المهام. ولا يمكنكم أن تنفذوها عن طريق المقولات المتناهية، أي أن أحوال الفكر التي نستخدمها في الحياة اليومية وفي تناول الأشياء العرضية وكذلك تلك التي اعتدناها في العلوم غير كافية لهذا. إن العلوم لها أساسها ومنطقها في العلاقات التي تَمُتُّ إلى ما هو متناهٍ، مثل العلة والمعلول، وإن قوانينها، إن مصطلحاتها الوصفية، إن أحوال الجدال، هي علاقات خالصة تنتمي إلى ما هو مشروط، والتي تفقد دلالتها في الذرى حيث يتواجد (اللامتناهي). وفي الحقيقة يجب استخدامها، ولكنها في الوقت نفسه يجب ردها إلى مجالها الحق وتصحيح معناها. وحقيقة أن مَعِيَّة (الله) و(الإنسان) تتضمن معية (الروح) مع (الروح). وهذا يتضمن أهم المسائل قاطبة. إنها مَعِيَّة، وهذه الظروف الخالصة تتضمن المشقة في أن نذكر في التو حقيقة الاختلاف وتحديده على نحو يحفظ حقيقة المعية. إن القول بأن (الإنسان) يعرف (الله) إنما يتضمن - بمقتضى الفكرة الماهوية عن المشاركة أو المَعِيَّة أنه يوجد تشارك في المعرفة، أي إن (الإنسان)

لا يعرف (الله) إلا طالما أن (الله) (نفسه) يعرف (نفسه) في (الإنسان). وهذه المعرفة هي الوعي الذاتي (لله)، لكنها في الوقت نفسه هي معرفة (الله) من جانب (الإنسان)، ومعرفة (الله) هذه من جانب (الإنسان) هي معرفة (الإنسان) من جانب (الله). إن (روح) (الإنسان)، التي بها يعرف الإنسان (الله) هي ببساطة (روح الله نفسه) (١٧). وعند هذه المرحلة فإن التساؤلات عن حرية (الإنسان) وعن وحدة وعيه الفردي والمعرفة مع المعرفة التي تحمله إلى الْمَعِيَّة مع (الله)، ومعرفة (الله) فيه تتبدى لكي نناقشها. وهذا الثراء من العلاقة التي توجد بين الروح الإنسانية و(الله) ليست - على أي حال - هي موضوعنا. فعلينا ألا نتناول هذه العلاقة إلاّ في جانبها الأكثر تجريداً ألاَ وهو في شكل ارتباط المتناهي (باللامتناهي). ومهما يكن التعارض قوياً بين فقر هذه العلاقة وثراء المحتوى المشار إليه على ما يبدو إلا أن العلاقة المنطقية هي في الوقت نفسه أيضاً أساس حركة ذلك الامتلاء الخاص بالمحتوى.

---

(١٧) لقد اقترب هيجل من المعنى الوارد في القرآن الكريم كما جاء في النص العظيم بالنسبة لخلق آدم: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" (الحجْر/٢٩) (المترجم).

المحاضرة الخامسة عشرة

إن العلاقة بين أشكال الفكر هذه المشار إليها والتي تشكل المحتوي الشامل (للدليل) موضع البحث والمناقشة قد جرى بحثها من قبل في المحاضرات السابقة. ولأن هذه العلاقة لا تتطابق مع النتائج المفروض أن نكون قد توصلنا إليها في (الدليل) فإن هذا يشكل نقطة علينا أن نناقشها باستفاضة فيما بعد. والجانب التأملي الفريد للعلاقة لا يزال - مهما يكن الأمر - محتاجاً إلى أن ننظر فيه، وعلينا هنا أن نشير - دون أن ندخل في هذا البحث المنطقي بالتفصيل - إلى ما هي الخاصية في هذه العلاقة التي لها مرجعية بهذا الجانب التأملي. واللحظة التي يجب أن يتوجه إليها الانتباه أساساً في المرجعية لهذه العلاقة هي حقيقة أنها انتقال - أو تحول -، أي أن لنقطة الانطلاق هنا الكيفية الخاصة المميزة لشئ سالبي، لها طابع (الوجود) العرضي، طابع ما هو ظاهرة أو مظهر وحسب، والذي حقيقته هي في (الضروري - المطلق)، في العنصر الإيجابي الحق في (الضروري - المطلق). وأوّلاً وقبل كل شئ فبالنسبة لأولى هذه الخصائص ألا وهي العنصر السالبي فإنه إذا ما أريد لنا أن نحصل على الاستحواذ الفلسفي عليه، فإن كل ما هو ضروري هو ألا نتناوله على أنه يعبر عن مجرد (العدم). إنه لا يوجد في أيٍّ من أمثال هذا الشكل التجريدي، بل بالعكس، إنه مجرد لحظة عرضية العالم. وعلى هذا ينبغي ألا تكون صعوبة في عدم تناول السالبي على أنه (عدم) مجرد. إن الفكرة الشائعة عن العرضية، التحدد، التناهي، الظاهرة، تتضمن فكرة (الوجود) المحدد، فكرة الوجود الجزئي المحدد، لكنها تتضمن في الوقت نفسه من الناحية الجوهرية السلب أو النفي. إن التفكير العادي هو أكثر عينية وأكثر صدقاً من (الفهم) الذي يُجَرِّد، والذي عندما يسمع عن أمر سالبي فإنه بسهولة شديدة يستخلص (العدم) منه، يستخلص (العدم) الخالص، (العدم) (كعدم)، ويُقْلِع عن كل تفكير في وجوده بأي حال مرتبطاً بالوجود الجزئي بقدر ما أن الوجود

الجزئي يتحدد على أنه عرضي، ظاهري وما إلى ذلك. ويشير التحليل التأملي إلى اللحظتين اللتين توجدان في محتوى من هذا النوع ألا وهما: (وجود) إيجابي محدد ووجود جزئي كشكل جزئي (للوجود)، ولكنها أيضاً لحظة تتضمن صفة النهائية، الموات، المحدوديات وما إلى ذلك في شكل السلب. والفكر إذا أريد به أن يشكل تصوراً للعرضي لا يستطيع أن يسمح لهذه اللحظات أن تنفصل إلى (عدم) بالنسبة لذاتها وإلى (وجود) بالنسبة لذاتها. وذلك أنهما لا يوجدان في هذا الشكل فيما هو عرضي، بل بالعكسٍ، إن الفكر يوفق بينهما داخله. ولا يجب تناولهما على أنهما يوجدان كل بذاته في علاقة الواحد بالآخر، ولا يجب تناول العرضي على أنه مجرد أنه عرضي، على أنه يمثل العلاقة بينهما. وهذا هو إذن التحدد التأملي ويظل صادقاً بالنسبة لمحتوى التفكير العادي أو التصور، وبالعكس في خلال هذا يفلت هذا المحتوى من التفكير التجريدي الذي يؤكد استقلاله اللحظتين. إن المحتوى يحوِّل العرضي لأجزائه، ذلك العرضي الذي هو موضوع (الفهم).

وعلى هذا فإن العرضي - وقد تحدد هكذا - يمثل ما هو تناقض في ذاته. إن ما يحوِّل هكذا ذاته يصبح في النتيجة تماماً ما قد أصبح عليه في قبضة (الفهم). لكن التحول نوعان. إن التحول الناجم عن (الفهم) ينتهي ببساطة باختفاء الموضوع، اختفاء الوحدة العينية، بينما في النوع الآخر من التحول يجري استبقاء الموضوع. زيادة على ذلك فإن هذا الاستبقاء لا يساعده كثيراً، بل لا يساعد على الإطلاق، فلأنه يجري - هكذا - استبقاؤه فإنه يتحدد على أنه تناقض، والتناقض يفكّ ذاته ويحلّها، إن ما يناقض ذاته هو (العدم). ومهما يكن هذا صحيحاً، فإنه في الوقت نفسه غير صحيح. إن التناقض و(العدم) في كل الأحوال متمايزان الواحد عن الآخر. إن التناقض عيني، إن له على الأقل محتوىً، إنه على الأقل يحتوي أشياء تتناقض بين ذواتها، إنه على الأقل يعبر عنها، إنه يعلن ما هو تناقض عن: (العدم)، وبالعكس، إنه لا يعبر عن أي شئ على الإطلاق، إنه خاو من المحتوى، إنه الخواء المطلق. وهذه الصفة المطلقة للصفة الواحدة والمجردة بشكل مطلق للآخر تشكل اختلافاً هاماً جدّاً. زيادة على ذلك، إن (العدم) ليس

بأي حال من الأحوال تناقضاً. إن (العدم) لا يناقض ذاته، إنه في هوية مع ذاته، وعلى هذا يحقق باكتمال شروط القضية المنطقية القائلة إن الشئ لا يجب أن ينقاض ذاته - أو إذا عبّرنا عن هذه القضية على نحو آخر فنقول: لا ينبغي على (العدم) أن يناقض ذاته، وهذه الانبغائية ليست لها أي نتيجة، وذلك أن (العدم) لا يعمل ما ينبغي له أن يعمله، أي أنه لا ينقاض ذاته. وعلى أي حال إذا طرحناها بطريقة أخرى فإنها تأتي هكذا: إن (العدم) الذي يوجد يناقض ذاته، إذن هو صحيح على نحو واضح، لأن موضوع هذه القضية هو (عدم) والذي هو في الوقت نفسه (موجود)، لكن (العدم) نفسه باعتباره (عدماً) هو ببساطة شديدة هو الخاصية الواحدة المكافئة لذاته، والتي لا تناقض ذاتها.

وهكذا فإن إلغاء أو حل التناقض في (العدم) وقد طرحه (الفهم) إنما يتحرك (في فراغ)، أو بدقة أكبر، يتحرك في التناقض ذاته، والذي بفضل حل من هذا النوع يعلن ذاته في الواقع أنه مازال في الوجود، وأنه لن يَنْحَلّ. والسبب الذي يجعل التناقض لا يزال بلا إلغاء هو أنه وحسب أن المحتوى، العرضي، لا ينطرح أولاً إلا في سلبه أو نفيه في ذاته، وليس بعد في الإيجاب الذي يجب أن يُحْتَوَى في هذا الإلغاء لأنه ليس (عدماً) مجرداً. وحتى العرضي هو على وجه اليقين مع شروعنا في الحديث عنه وهو يطرح ذاته أمام الفكر العادي هو إيجابي. إنه يمثل (الوجود) المحدد، الوجود الجزئي، إنه العالم، الإيجاب، الواقع أو ما تشاؤون أن تحددوه، وهو هذه الكفاية وأنه يبقى، ولكنه هو على هذا النحو ليس بعد مطروحاً في حله، ليس مُعْطىً في شرح محتواه وجوهره، وهو مجرد هذا المحتوى المقصود به أن يُفضي إلى حقيقته ألا وهي: (الضروري - المطلق). إن العرضي ذاته الذي فيه - كما قيل - محدودية العالمِ، التناهي جرى التدليل عليه حتى يمكنه هو ذاته أن يشير مباشرة إلى حَله، أي بمقتضى الجانب السالبي الذي سبقت الإشارة إليه. زيادة على ذلك فإن التحليل أو حل هذا الْعَرَضي الذي ينطرح على أنه محلول من ذي قبل في التناقض، تجري رؤيته على أنه الإيجابي الوارد فيه. وهذا الحل سبقت الإشارة إليه من قبل. كذلك أيضاً فإن تحديد العنصر التأملي في هذه النقطة النهائية

والأكثر باطينة إنما سيعني ببساطة أن نضع في الشكل المترابط الكامل الأفكار المحتواة من قبل في التصور الذي نحن نتعامل معه ألا وهو في ذلك الحل الأول. و(الفهم) الذي تصوره على أنه مجرد تناقض ينحلّ في (العدم) إنما يتناول وحسب لحظة من اللحظتين الواردتين فيه ويترك اللحظة الثانية وحدها.

وكأمر واقع فإن النتيجة العينية في شكلها الذي لم يتكشف، أي في شكلها التأملي قد طُرِحْت من قبل موضع الملاحظة، وذلك منذ وقت طويل، أي في التعريف الذي جرى طرحه عن الضرورة المطلقة. وفي ذلك الارتباط - مهما يكن الأمر - فإن نوعاً خارجياً من التأمل وأسلوب الحجاج قد جرى استخدامه بالمرجعية إلى اللحظات التي تنتمي لهذه الضرورة أو التي منها تَنْجُم. وما علينا أن نفعله هنا هو مجرد توجيه الانتباه لتلك اللحظات التي توجد فيما قد رأيناه على أنه التناقض الذي هو حل العرضي. وفي الضرورة المطلقة فإن ما نجده - أولاً وقبل كل شئ - هو لحظة التوسط، وحتى نشرع في الحديث نقول إنه توسط من خلال (آخر). وإن تحليل العرضي يُظْهر مباشرة أن لحظات هذا التوسط هي (الوجود) بصفة عامة، أو الوجود الجزئي المادي، ونفي هذا أو سلبه حيث به ينحطّ إلى حالة شئ له شَبَهٌ (بالوجود)، شئ هو حقاً بُطْلان. وكل لحظة ليست مفصولة ويجري تناولها في ذاتها، ولكن يجري التفكير فيها على أنها مرتبطة بخاصية واحدة ألا وهي العرضي، وعلى أنها موجودة بشكل خالص في علاقة مع (الآخر)، وأنها ليست لها أي معنى إلا في هذه العلاقة. وهذه الخاصية الواحدة التي تمسك اللحظات معاً هي ما يتوسط بينها. وفي هذه الخاصية من الحق أن الوجود يوجد عن طريق الوجود الآخر، ولكن كل وجود إذن يمكن أن يوجد لذاته خارج ترابطه، وكل وجود ينبغي عليه - في الواقع - أن يوجد لذاته: (الوجود) لذاته، والسلب أو النفي لذاته. وعلى أي حال إذا أسمينا الأول (الوجود) كما يبدو في الشكل الأكثر عينية والذي فيه نتناوله هنا ألا وهو كوجود مادي، فإننا من الناحية العملية نقدر أن هذا الوجود الجزئي المادي ليس لذاته، ليس مطلقاً أو أبدياً، بل هو - بالعكس - حقاً بُطْلاناً له حقاً (وجود)، ولكنه ليس (وجوداً) مستقلاً، (وجوداً)

لذاته، فهذا (الوجود) ذاته وحده الذي استولى عليه (الوجود) هو الذي يتشخصْن على أنه شئ عرضي. وعلى هذا لما كانت كل من الخاصيتين - على هذا - في حالة العرضية فإن كل خاصية توجد وحسب في علاقة بالخاصية الأخرى، فإن هذا التوسط بينهما يبدو أنه عرضي هو نفسه، إنه معزول وحسب، ولا يوجد إلا في هذا الموضع الجزئي. والشئ الْمُقْلِق هو أن الخواص يمكن تناولها في ذاتها أي على نحو ما هي عليه، وعلى أنها ليست في علاقة إلا مع ذواتها، ولهذا على نحو مباشر وعلى أنها لم يدخلها توسط على هذا النحو. والتوسط هو بالتالي شئ يبدو لها بطريقة خارجية وحسب، وهو نفسه عرضي، أي أن الضرورة الباطنية الفريدة للعرضية ليست واضحة وبينة.

وهذا التأمل بالتالي يفضي إلى ضرورة نقطة الانطلاق في ذاتها والتي تناولناها كشئ مُعْطىً، كنقطة انطلاق في الواقع. وهذا لا يفضي إلى التحول من العرضي إلى الضروري، بل يفضي إلى تحول الْمُحْتَوَى ضمنياً في العرضي ذاته، يفضي إلى التحول من اللحظات التي تشكل العرضي، إلى (الآخر) الخاص بالعرضي ذاته وهذا إنما يرجعنا إلى تحليل اللحظات المنطقية التجريدية الأولى، ويكفي هنا أن نعد العرضي على أنه فعل التحول في ذاته، على أنه إلغاؤه لذاته أو إفناء ذاته، حيث أن هذا يجري تصوره على نحو عادي.

وفي حال العرضية التي وصفناها في التو يوجد في الوقت نفسه اللحظة الثانية التي يشار إليها وهي لحظة الضرورة المطلقة أي لحظة التوسط مع النفس.

والطريقة التأملية للنظر في هذا يتضمن بالتالي أن العرضي معروف في ذاته طالما أنه يَنْحَلُّ إلى أجزائه، وهذا التحلل يتخذ في البداية شكل تحليل خارجي لهذه الخاصية. وعلى أي حال إن الأمر ليس قاصراً على هذا، بل هو تحلل لتلك الخاصية في ذاتها. والعرضي بحكم طبيعته الخالصة هو ذلك الذي يحل ذاته ويفكك ذاته، إنه تحول في ذاته. ولكن في المقام الثاني فإن هذا التحلل ليس هو تجرّد (العدم)، بل هو بالأحرى الإيجاب

داخل التحلل، ذلك الإيجاب الذي نسميه الضرورة المطلقة وهكذا فإننا نشكل تصوراً فلسفياً من هذا التحول. والنتيجة تتبدى على أنها محايثة في العرضي، أي أن من الطبيعة الخالصة للعرضي أن يرتدّ ثانية إلى حقيقته، وإن الارتقاء - أو الرفعة - من جانب الروح إلى (الله) - طالما أننا لا نملك مؤقتاً أي تعريف أدق (لله) غير وصفه (هو) بأنه (الوجود - المطلق)، أو بسبب أننا في الوقت الراهن نستقر مرتاحين معه - إن هذا الارتقاء هو مسار الحركة التي تقتضيها حركة (الشئ) أو الواقعة الحقة هذه. إن هذا (الشئ) - أو الواقعة الحقة في ذاتها ولذاتها - هو القوة الضاغطة فينا، والتي تعطي الدافع لهذه الحركة.

ولقد لاحظنا ذلك من قبل بالنسبة للوعي الذي لا تطرح التحديدات الخاصة بالفكر نفسها لا في حدّها الذاتي ولا في حركتها الذاتية، ولكن التي تعرض نفسها لذاتها بالأفكار العامة، فإن التحول يرتد على نحو أسهل بحقيقةٍ مفادها أن الشئ الذي منه نبدأ - أي العرضي - يعني من قبل شيئاً يُحِلُّ نفسه، والذي ينتقل إلى (الآخر) الخاص به. وبهذه الطريقة فإن العلاقة بين ذلك الذي منه تنطلق البداية والتي تصل إليها النقطة إلى الحد الأقصى تصبح جليَّةً على نحو مطلق. ونقطة البداية هذه هي بالتالي النقطة الأكثر امتيازاً للوعي، وهي النقطة الأروع بالتمشي مع غاية ما. إن غريزة الفكر هي التي تصنع - ضمنياً - هذا التحول، وهو الواقعة الماهوية أو (الشئ)، ولكن في الوقت نفسه فإن هذه الغريزة تحمل التحول إلى الوعي في شكل تحدد للفكر، وهو من النوع الذي يبدو سهلاً عليها أن تعرضه كمجرد فكرة عامة، أي في شكل هوية تجريدية، وعندما يتحدد العالم - في الواقع - على أنه عرضي، فإن هذا يعني أن المرجعية تحدث (للاوجود) الخاص بها، بينما يحدث تلميح بأن حقيقتها هي (الآخر) الخاص بها أو النقيض.

إن التحول يرتد بشكل معقول انطلاقاً من حقيقة أنه ليس وحسب محتوى ضمنياً في نقطة الانطلاق، بل إن نقطة الانطلاق هذه توحي مباشرة بالتحول، أي أن هذه الخاصية مطروحة أيضاً، ولهذا هي فيها. وبهذه الطريقة فإن وجودها المحدد هو شئ مطروح للوعي، وهو يستخدم الأفكار

العادية طالما أن الأمر له شأن بالوجود الجزئي المباشر، والذي هو هنا تحدد أو تكيف للفكر. وبالمثل، فإن النتيجة معقولة، ألا وهي (الضروري - المطلق)، إنه يتضمن التوسط، وهذا بالضبط هو فهم العلاقة بصفة عامة التي تجيز من أجل الوجود الممكن الأسهل، وهي علاقة بطريقة متناهية يجري تناولها على أنها علاقة الواحد (بآخر)، ولكنها - من جهة أخرى - تحمل تصميمها معها طالما أن هذه العلاقة تحدث في غاية غير كافية. والعلاقة التي من هذا النوع - بمقتضى حقيقة أن القانون الذي يحكمها على نحو مستديم يتطلب ضرورة أن تكرر ذاتها في المادة التي تحتويها، ودائماً ما تفضي إلى (آخر) ألا وهو أنها تفضي إلى ما هو سالبي، بينما الإيجابي الذي يعاود الظهور في هذا الفعل الخاص بالتطور هو ببساطة شئ يصدر من ذاته، ومن ثم فإن الواحد - وكذلك (الآخر) - لا يجد أي راحة ولا أي إشباع أو اكتفاء. ومرة أخرى فإن (الضروري - المطلق) لما كان يُنْظر إليه من وجهة نظر واحدة فإنه هو نفسه ينتج تلك العلاقة، إنه شئ يمكنه أيضاً أن ينفك من العلاقة، وهو يُرْجع لذاته ذلك الذي انطلق من ذاته ويضمن النتيجة النهائية. إن (الضروري - المطلق) (موجود) (لأنه هو موجود)، ومن ثم فإن ذلك (الآخر) وفعل الانطلاق إلى ذلك (الآخر) يجري تنحيتهما جانباً، وبهذه النتيجة اللاشعورية يكون هناك ضمان لتحقق الإشباع.



المحاضرة السادسة عشرة



لقد تناولت المحاضرات السابقة العنصر الجدلي - بطلاقة مطلقة - وذلك بالنسبة للخصائص التي تدخل في الحركة التي تمثل هذا الشكل الأول لارتقاء أو رفعة الروح إلى مصاف (الله). وعلينا الآن أكثر أن نتناول النتيجة في ذاتها ولقد تحددت بمقتضى وجهة النظر التي نتبنّاها.

والنتيجة هي (الماهية) الضرورية المطلقة. ومعروف أن معنى نتيجة ما أنه يتألف ببساطة في هذا: في النتيجة فإن تحديد التوسط وبالتالي تحديد النتيجة إنما هو مُسْتَوْعَب في شئ أعلى. إن التوسط هو الإفناء الذاتي للتوسط. و(الماهية) تعني ما هو حتى الآن الهوية الذاتية المجردة بشكل مطلق، وهي ليست الموضوع كما أنها ليست (الروح). والتحديد الشامل موجود في الضرورة المطلقة، والتي في طابعها على أنه (الوجود) هي في الوقت نفسه ما له (وجود) مباشر، والذي يحدد ذاته ضمنياً - كأمر واقع - على أنه الموضوع، لكنه في البدء في الشكل المصطنع الخالص لشئ له (وجود)، في شكل (ما هو ضروري - بشكل مطلق).

وحقيقة أن هذا التحديد ليس ملائماً للتعبير عن فكرتنا عن (الله) هو قصور والذي يمكن في الوقت نفسه يمكن أن نتركه على حدة طالما أنه جرت الإشارة من قبل إلى أن الأدلة الأخرى تحمل معها تحديدات أبعد وأكثر عينية. وعلى أي حال هناك مذاهب أو أنساق دينية وفلسفية والقصور الذي فيها قائم وحسب في أنها لم تتجاوز خاصية الضرورة المطلقة. والأخذ في الحسبان للأشكال الأكثر عينية والتي جسّد فيها هذا المبدأ نفسه في الدين ينتمي إلى فلسفة الدين. كما أنه ينتمي إلى تاريخ الدين وبالنسبة للموضوع في هذا الجانب يمكن - بصفة عامة - أن نلاحظ - مجرد ملاحظة - تلك الأديان التي فيها هذا التحدد على أنه أساسها بقدر المدى الذي يذهب فيه التطور المنطقي الداخلي (للروح) العينية - فإن هذا

الأساس له عناصر أغنى وأكثر تنوعاً عن أي مبدأ تجريدي عمله معه في البدْء. وفي مجال الظواهر وفي الوعي فإن اللحظات الأخرى (للفكرة العادية) في شكلها الكامل والتام تحدث لها إضافة على نحو لا يتمشى مع ذلك المبدأ التجريدي. وعلى أي حال مما هو ماهوي أن نتبين ما إذا كانت هذه الإضافات في طريق الشكل المحدد تنتمي وحسب للتخيل، وما إذا كان العيني في طبيعته الباطنية لا يتجاوز ذلك التجريد - حتى أنه كما في (الشرق) وبصفة خاصة في الأساطير (الهندية) فإن المملكة اللامتناهية للإشخاص الإلهيين الذين يرد ذكرهم لا على أنهم قُوَىً بصفة عامة وحسب، بل أيضاً كشخوص مريدة وواعية بذاتها، تواصل أن تكون خاوية من (الروح) - أو ما إذا كانت - من جهة أخرى - وبالرغم من تلك الضرورة - فإن المبدأ الروحي الأسمى ينغمر في هؤلاء الأشخاص، وما إذا كانت الحرية الروحية بالتالي تصبح مشاهدة في عُبَّادها. وهكذا في ديانة (اليونانيين) فإننا نرى الضرورة المطلقة في شكل (القدر) تشغل مكانة ما هو سام وأقصى، ونجد في الإذعان لهذه الضرورة وحده أنه تكون لدينا صحبةٌ باعثة على السرور مع (الآلهة) العينية والحية. وهذه الآلهة يجري تصورها أيضاً على أنها روحية وواعية. وفي الأساطير السابقة وفي غيرها يوجد عدد هائل من الآلهة حتى إن هذا ليشكل حشداً أكبر من الأبطال وحوريات البحر والأنهار وما إلى ذلك وربات الشعر وآلهة الحقول والقطعان عند الرومان إلى آخره وترتبط بالحياة الخارجية العادية للعالم وأشيائه العرضية، من جهة على هيئة جوقة وصُحْبة في شكل مشاركة أكبر لإله من الآلهة العليا الإلهية، ومن جهة أخرى في أشكال أقل أهمية. وهنا تشكل الضرورة القوة التجريدية والتي هي فوق كل شئ قوى روحية وأخلاقية وطبيعية جزئية. وهذه القوى الروحية - مهما يكن الأمر - هي من جهة لها طابع غير الروحي، مجرد قوة طبيعية، تظل بالكامل تحت رحمة الضرورة، بينما شخوصها هي مجرد تجسدات شخصية، ومع هذا قد لا تستحق حقاً أن تسمى شخوصاً، وهي من جهة أخرى تحتوي على الخاصية الأعلى للحرية الفطرية الذاتية. وبهذه الطريقة تشغل مكانة فوق سيدتها ألا وهي الضرورة، والتي بالنسبة لها وحدها يكون العنصر

المحدود في هذا المبدأ الأعمق ثانوياً، وهو مبدأ عليه أن ينتظر في موضع آخر تصفيته من هذا التناهي في النطاق الذي تظهر فيه في البداية، وعليها أن تظهر ذاتها مستقلة في حريتها اللامتناهية.

والشغل المنطقي من مقولة الضرورة المطلقة هو البحث في الأنساق التي تبدأ من الأفكار التجريدية. وهذا التطبيق بتفصيل المقولة له مرجعية إلى العلاقة بين هذا المبدأ وتكشّف العالم الطبيعي والروحي. فإذا كانت الضرورة المطلقة تشكل هكذا الأساس وهو يطرح ما هو وحده الحقيقي، والحق الحقيقي، إذن ففي أي علاقة تنتصب الأشياء المادية أمامها؟ إن هذه الأشياء ليست وحسب أشياء طبيعية، بل هي تشمل أيضاً (الروح)، الفردية الروحية بكل تصوراتها واهتماماتها وأهدافها. وعلى أي حال فإن هذه العلاقة قد تحددت من قبل في ارتباط بالمبدأ المشار إليه. إنها أشياء جزئية زيادة على ذلك هي متميزة عن الضرورة المطلقة ذاتها، لكن ليس لها أي (وجود) مستقل باعتباره ضد الضرورة وبالتالي ليس لها أي (وجود) مستقل باعتباره ضدها هي. لا يوجد إلا (وجود) واحد، وهذا الوجود ينتمي إلى الضرورة، والأشياء بحكم طبيعتها الخالصة تشكل جانباً منه. وما نحن حددناه على أنه الضرورة المطلقة يجب افتراضه بشكل أكثر تحديداً في شكل (وجود) كلي أو (جوهر)، بينما وهو في طابعه كنتيجة هو وحدة فيها توسط ذاتي بفضل بطلان التوسط. إنه (وجود) بسيط، وهو وحده ما يمثل العنصر القائم في الأشياء. وعندما اسْتُدْعِيَ انتباهنا في السابق إلى الضرورة في شكل (القدر) اليوناني، جرى التفكير فيه على أنه قوة بلا هوية أو قوة غير محددة، غير أن (الوجود) ذاته قد انحط من قبل من التجريد المشار إليه إلى مستوى الأشياء التي كان يجب أن يكون فوقها زيادة على ذلك، لو كانت (الماهية) أو (الجوهر) ذاته مجرد تجريد، فإن الأشياء سيكون لها وجود جزئي مستقل من التجزئية العينية خارجها. ويجب أن يتشخصن الجوهر في الوقت نفسه على أنه قوة هذه الأشياء، على أنه المبدأ السالبي الذي يجعلنا نستشعر مصداقيته فيها، وبه تمثل الأشياء ما هو متلاش ومؤقت متحول زائل وليس له سوى وجود ظاهري. ولقد رأينا كيف أن هذا العنصر السالبي يمثل الطبيعة الفريدة

للأشياء العرضية. وهكذا فإن الأشياء لديها هذه القوة داخل ذاتها، وهي لا تمثل تجلياً أو ظهوراً بشكل عام، بل تجلي أو ظهور الضرورة. وهذه الضرورة تحتوي على أشياء أو بالأحرى إنها تحتويها في مرحلتها الخاصة بالتوسط. وعلى أي حال فإن التوسط فيها لا يتم بشئ آخر غير ذاتها، بل إن هذا التوسط المباشر هو توسط ذاته مع ذاته. إنه العنصر المتغير أو التبادلي لوحدتها المطلقة حيث يحدد ذاته على أنه توسط، أي على أنه ضرورة خارجية، علاقة (آخر) (بآخر)، أي جيث تمد ذاتها إلى التعددية اللامتناهية، إلى العالم المشروط المطلق، ولكن على نحو أنها تحط من شأن التوسط الخارجي، من شأنِ العالم العرضي إلى حالة يصبح فيها العالم عالم الظاهر، وفي هذا الإبْطَال تتناغم مع ذاتها، وتطرح ذاتها على أنها مكافئة لذاتها، وهي تقوم بهذا في العالم على أنها تقدّم قوتها. إن كل شئ - هكذا - محتوى فيها، وهي ماثلة مباشرة في كل شئ إنها (الوجود)، كماأنها العنصر المتغير والمتنوع للعالم.

ويمكننا القول بصفة عامة إن تحدد الضرورة وهي تتكشف في التصور الفلسفي لها هو وجهة النظر التي نحن معتادون على أن نسميها (وحدة الوجود)، وأحياناً في شكل أكثر تطوراً وتحدداً، وأحياناً في شكل أكثر اصطناعاً، إنه هو ما يعبر عن العلاقة التي سبق أن نوهنا عنها. والحقيقة الخالصة للأهمية التي أيقظها هذا الإسم في العصور الحديثة والأكثر من هذا أهمية ألا وهو المبدأ ذاته يجعل من الضروري أن علينا أن نوجه انتباهنا إليه. وسوء الفهم السائد بالنسبة (لوحدة الوجود) ينبغي ألا يُسْمح له بأن يمر مرَّ الكرام من غير ذكره وتصحيحه، وبعد هذا علينا أن ننظر في هذا الصدد في مكانة المبدأ في الكلية الأعلى، في (الفكرة العادية) الصادقة عن (الله). ولما كنّا في مرحلة سابقة استغنينا عن النظر في الشكل الديني الذي يتخذه المبدأ، فإنه يمكننا عن طريق رسم صورة له أمام العقل أن نأخذ الديانة (الهندوسية) على أنها تمثل (وحدة الوجود) في أكثر أشكالها تطوراً. (وترتبط) بهذا التطور في الوقت نفسه حقيقة مفادها أن (الجوهر) المطلق، (الجوهر) الفرد الواحد الوحيد وحسب إنما يَمْثُل في شكل فكر باعتباره متميزاً عن العالم العرضي، عن الوجود الجزئي. والدين نفسه

يتضمن على نحو ماهوي علاقة (الإنسان) (بالله)، وعلى نحو أقل من هذا عندما يبدو في شكل (وحدة الوجود) فإنه يدع (الماهية) في تلك الحالة من الموضوعية حيث تتخيل الميتافيزيقا أنها قد تركته كموضوع بينما تحتفظ بطابعه الخاص. وعلينا أن نوجه الأنظار أولاً وقبل كل شئ آخر للطابع الملحوظ لهذه المحاولة التي تستهدف وضع (الجوهر) في ظل ظروف الذاتية. والتفكير الواعي الذاتي لا يكتفي بطرح ذلك التجريد (للجوهر)، بل إنه هو نفسه الفعل الخالص للتجريد ذاته. إنه مجرد تلك الوحدة البسيطة وهي توجد لذاتها والتي تُسَمَّى (الجوهر). وهذا التفكير يجري تصوره - هكذا - على أنه القوة التي تُبَدِّل أيضاً وتُغَيِّر وجودها كما يتبدى هذا في الأشكال الجزئية. وهذا التفكير يسمى (البراهما) أو (الجوهر الأعلى للكون). وهذا التفكير يوجد كوعي ذاتي طبيعي في البراهمان أو الألوهية المحيطة وإنه ليوجد كوعي ذاتي للآخرين يقيدون ويقتلون وعيهم في أشكاله الْمُتَكَشَّفَة وأحاسيسهم واهتماماتهم المادية والروحية، وكل الحياة الفعالة المرتبطة بهم، ويتم رد هذا إلى البساطة والخواء البسيطين الخاصين بتلك الوحدة الجوهرية. وهكذا فإن هذا التفيكر، هذا التجريد للناس في أنفسهم معقود عليه أن يكون قوة العالم والقوة الكلية تتخذ أشكالاً جزئية في (الآلهة) التي هي - مع هذا - متحولة ومؤقتة، أو - ما يرقى إلى الشئ نفسه - إن الحياة كلها سواء كانت في شكل فردية روحية أو طبيعية، تُنْتَزع من تناهي علاقتها المشروحة التامة - وكل الفهم في هذه العلاقة يناله الدمار - وترتقي إلى شكل الوجود الجزئي الإلهي.

وكما نتذكر فإن مبدأ التفردية يظهر في (وحدة الوجود) في أشكالها الدينية المتعددة، في شكل غير متسق مع قوة الوحدة الجوهرية. ومن الحق أن الفردية لا تطول حقاً تماماً مدى الشخصية، لكن القوة تفضُّ نفسها بطريقة عنيفة على نحو كاف باعتبارها انتقالاً لا منطقياً إلى عكسها. ونحن نجد أنفسنا في نطاق جنون جامح حيث أن الحاضر في أكثر أشكاله عادية يَرْقَى مباشرة إلى مرتبة شئ إلهي، ويجري تصور (الجوهر) على أنه وجود جزئي في أشكال متناهية، بينما الأشكال المفترضة لها طابع السريعة الزوال وهي تتبدّد.

والنظرية (الشرقية) عن الكون هي بصفة عامة تتبدى من خلال هذه الفكرة عن السموُ أو الرفعة التي تضع كل تفردية في شكلها الخاص، وتوسع بشكل لا متناه كل الأشكال الجزئية للوجود الجزئي والاهتمامات الجزئية. وهي تتبين (الواحد) في كل الأشياء، وهي بالتالي تكسو هذا (الواحد) التجريدي الخالص كل عظمة وروعة الكون الطبيعي والروحي. ونفوس (الشعراء الشرقيين) تغوص في هذا المحيط وتُغْرِقُ فيه كل الضروريات والأغراض والاهتمامات الخاصة بهذه الحياة المحدودة المتدينة، وترفعها في الاستمتاع بهذه الحرية والتي عليها تسْخُو من جراء الزخرفة والزينة فيما يتعلق بكل جمال العالم.

وهكذا يتضح من هذه الصورة - وهي نقطة طرحتها في موضع آخر شارحاً فيها آرائي - أن تعبير (وحدة الوجود)، أو بالأحرى التعبير (الألماني) الذي يظهر فيه في شكل مغاير نوعاً ما - أن (الله) هو (الواحد) و(الكلي)، أو كل شئ، وهذا يفضي إلى الفكرة الزائفة أن في الديانة الخاصة بوحدة الوجود أو في الفلسفة، فإن كل شئ، أي كل شئ جزئي موجود في تناهية وخصوصية التجزئية يفترض فيه أنه يمتلك (الوجود) (كالله) أو (كإله)، وأن المتناهي يتحدد على أن له (وجوداً). وليس إلا النوع من العقل الضيق والعادي أو المدرسي وحده هو الذي يتوقع أن يكون الأمر على هذا النحو والذي - وهو غير مهتم تماماً بما هو موجود فعلاً - يتمسك بمقولة واحدة، وهي مقولة - في الواقع - التجزئية المتناهية، وعلى هذا يتصور التكشف الذي تجده مذكوراً على أنه تجزئية جوهرية موجودة دائمة. ولا يوجد أي خطأ سوى أن التعريف الماهوي و(المسيحي) للحرية أو الفردية وهي حرة هي لا متناهية في ذاتها وهي شخصية، قد ضلل (الفهم) بتصور تجزئية التناهي تحت مقولة ذرة لا تتغير موجودة وبغَضِّ النظر عن لحظة السالبية المتضمنة في القوة في النسق العام الذي ينتمي إليه. إن هذا التصور يتخيل (وحدة الوجود) أنها تقول إن (الكلي)، أي كل الأشياء في عزلتها الموجودة هي (الله)، نظراً لأنها تأخذ كلمة (كل) في هذه المقولة المتحددة على أنها تشير إلى كل الأشياء وكل شئ جزئي. ومثل هذه الفكرة الحافلة بالعبث لم يطرأ على الإطلاق على بال أي مخلوق خارج العظماء من

خصوم (وحدة الوجود) هؤلاء. وهؤلاء الخصوم يعرضون وجهة نظر هي - بالعكس - ضد ما يربطونه بها. إن المتناهي، العرضي (ليس) شيئاً يبقى لذاته. وبالمعنى الإيجابي اليقيني هو ليس إلا تجلياً، كشفاً (للواحد)، ليس إلا مظهراً للمتناهي والذي هو نفسه ليس سوى عرضي. والحقيقة إن هذا هو الجانب السالبي، الاختفاء في القوة الواحدة، الاصطباغ المثالي لما له (وجود) كوجهة نظر مؤقتة في القوة وهذا هو الجانب السائد. وعلى عكس هذا فإن (الفهم) يتمسك بأن هذه الأشياءِ توجد لذاتها وإن ماهيتها قائمة في ذاتها، وعلى هذا هي في هذه الماهوية المتناهية وبمقتضاها، يفترض أن تكون إلهية بل حتى هي (الله). إنها لا تستطيع أن تحرر ذواتها إطلاقية تناهيها وهذا التناهي لا يجري التفكير فيه على أنه شئ يختفي ومُسْتَوْعب في هذه الوحدة مع (الإلهي) بل لا يزال محفوظاً من خلالها فيه على أنها موجودة. ومن جهة أخرى لما كان التناهي موجوداً - كما يقولون - وقد اخْتُلِسَ منه التناهي من جانب (وحدة الوجود) فإن التناهي بالتالي لا يعود له أي (وجود) على الإطلاق.

هذا ويُفَضَّل استخدام تعبير "الأنْسَاق الفلسفية للجوهرية" وليس الحديث عن أنْسَاق (وحدة الوجود) بسبب الفكرة الزائفة المقترنة بهذا المصطلح. ويمكننا أن نتناول النسق الإيلي [١٨] بصفة عامة على أنه يمثل هذه الأنساق الخاصة (بوحدة الوجود) في العصور القديمة، وتناول النسق السبينوزي[١٩] على أنه ممثلها الحديث. وأنساق الجوهرية هذه - كما رأينا - أكثر منطقية عن الديانات المناظرة لها، نظراً لأنها تظل داخل مجال التجريد الفلسفي. وهناك جانب قصور وارد فيها تمثله أحادية الجانب المشار إليها على أنها قائمة في الفكرة التي يشكلها (الفهم) للمسار الذي يتخذه ارتقاء - أو رفعة - الروح إلى مصاف (الله) أي أنها تبدأ من الوجود الجزئي الفعلي، وتعامله على أنه بُطْلان، وتتبين (الواحد المطلق) على أنه حقيقة هذا الوجود

(١٨) نسبة إلى مدينة إليا اليونانية حيث هناك مدرسة للإيليين على رأسهم بارميندس ومنهم زينون الإيلي وذلك في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد.

(١٩) نسبة إلى الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ٦٧٧) (المترجم).

الجزئي. وهذه الأنساق تبدأ بعرض مسبق هو أنها تنفي هذا الوجود الجزئي في الوحدة المطلقة، لكنها لا ترتد من هذه الوحدة إلى الغرض المسبق. إنها لا تفكر في العالم الذي تعتبره على أنه مجرد تَشَكُّل داخل تجريد العرضية، داخل تجريد الكثرة وما إلى ذلك كنتاج (للجوهر). إن كل شئ ينتقل إلى هذه الوحدة كما لو كان ينتقل إلى نوع من الليل الأبدي، بينما هذه الوحدة لا يجري تشخصنها على أنها مبدأ يحرك ذاته إلى تجليها، أو ينتجها على أنها "اللامتحرك الذي "يحرِّك" حسب تعبير أرسطو العميق. (أ) وفي هذه الأنساق فإن (المطلق) أو (الله) يتحدد على أنه (الواحد)، (الوجود)، (الوجود) في كل وجوده، (الجوهر) المطلق، الماهية الضرورية لا من خلال (آخر) بل في ذاتها ولذاتها، إنها (علة ذاتها)، ومن ثم فهي معلولة ذاتها، أي التوسط الذي يلغي ذاته. والوحدة المتضمنة في هذه الخاصية الأخيرة تنتمي إلى شكل أعمق وأكثر تطوراً - بشكل لا متناه - للفكر عن الوحدة التجريدية (للوجود)، أو (الواحد). ولقد شرحنا هذا التصور على نحو كاف. إن ما هو علة (ذاته) هو تعبير باهر للغاية عن تلك الوحدة، وعلى هذا يمكننا أن نبدي المزيد من الانتباه إلى توضيحه. إن علاقة العلة بالمعلول تنتمي إلى لحظة التوسط من خلال (الآخر) الذي سبق أن أشرنا إليه والذي رأيناه في الضرورة، والذي هو شكله المحدد. وإن أي شئ يجري له توسط بالكامل من خلال (آخر) طالما أن هذا (الآخر) هو علة. وهذا هو الشئ الأصيل أو الحقيقة الأصيلة على أنها المباشرة والمستقلة على نحو مطلق، والمعلول - من جهة أخرى - هو ما هو مجرد مطروح، التابع، وما إلى ذلك. وفي تناقض (الوجود) و(العدم)، تناقض (الواحد) و(الكثير) وما إلى ذلك فإننا نجد الخصائص قائمة على نحو أنها تتضمن أنها تتناظر كل منها بالآخر في علاقتها، ومع هذا لها - كأمر غير مترابط - وجود مستقل قوي بجانب هذا. إن (الإيجابي)، (الكلي) وما إلى ذلك هو - وهذا حق - ما يرتبط (بالسالبي)، يرتبط بالأجزاء، وهذه العلاقة تشكل جزءاً من معناه الماهوي، لكن (الإيجابي) وكذلك (السالبي)، الكلي، الأجزاء، وما إلى ذلك، لها بالإضافة وجود مستقل خارج هذه العلاقة. غير أن للعلة والمعلول معنى ببساطة وحسب بفضل علاقتهما. ومعنى العلة لا

يمتد إلى حقيقة أنَّ لها معلولاً. إن الحجر الذي يسقط له تأثير إيجاد انطباع على الشئ الذي يسقط عليه. والنظر إليه بعيداً عن هذا التأثير أو المعلول الذي هو فيه كجسم ثقيل، فإنه منفصل مادياً ومتميز عن الأجسام الثقيلة الأخرى المماثلة. أو لنطرح الأمر على نحو آخر، لما كان هو العلة وهو يواصل إيجاد هذا الانطباع إذا ما تخيلنا على سبيل المثال تأثيرها على أنها مؤقتة إذن عندما يصطدم الحجر بجسم آخر فإنه يكف عن أن يكون علة، وأنه خارج هذه العلاقة هو مجرد حجر، على نحو ما كان من قبل. وهذه الفكرة تنتاب العقل الشائع أساساً طالما أنها تشخصن الشئ كواقعة أصلية وعلى أنها تواصل الوجود خارج ذلك التأثير أو المعلول الذي تنتجه. وبعيداً عن هذا المعلول الذي أنتجه الحجر فإنه هو بلاشك حجر، وكل ما هنالك أنه ليس علة. إنه لا يكون علة إلا في ارتباط بمعلوله، أو يدرج نغمة الزمن إبان تأثيره.

إن العلة والمعلول - ونحن نتحدث بصفة عامة - هما غير منفصلين. كل منهما ليس له معنى ووجود إلا طالما أنه يدخل في هذه العلاقة مع الآخر، ومع هذا فمفروض أنهما مختلفان اختلافاً بيّنا. ونحن نتمسك بصرامة مماثلة بفكرة أن العلة ليست هي المعلول، وأن المعلول ليس هو العلة، وإن (الفهم) ليتمسك بشكل حرون بهذه الحقيقة الخاصة بالوجود المستقل لهاتين المقولتين وغياب العلاقة بينهما.

وعلى أي حال، عندما نصل إلى أن نتبين أن العلة غير منفصلة عن المعلول وأنه ليس لها أي معنى إلا عندما تكون موجودة في المعلول إذن فإنه يترتب على هذا أن العلة نفسها يحدث فيها توسط من خلال المعلول، ففي المعلول ومن خلاله وحسب تكون العلة علة. وعلى أي حال فإن هذا لا يعني إلا أن العلة هي علة ذاتها، وليست علة (آخر). وبالنسبة لذلك المفروض فيه أن يكون (آخر) فإنه من نوع يجعل العلة هي أولاً علة فيه، ولهذا فهي تصل فيه ببساطة إلى ذاتها، وفيه لا يُحْدِثُ إلا ذاتها.

وَلَدَى ياكوبي [20] بعض التأملات عن هذه المقولة السبينوزية، (علة ذاته) ("رسائل عن مذهب اسبينوزا"، الطبعة الثانية،، ص ٤١٦) وأنا أشير إلى انتقاداته بشأن هذا المجرد أنها تقدم لنا مثالاً يوضح كيف أن ياكوبي رائد حزب المعرفة المباشرة أو الإيمان المباشر والذي يُطْرَح كثيراً لرفض (الفهم) وهو يتناول الفكر - لم يتجاوز مجرد (الفهم). وأنا أتجاوز عما يقوله في الصفحة المشار إليها بالنسبة للتفرقة بين مقولة الأساس والنتيجة، وبين العلة والمعلول، كما أتجاوز عما يتخيله في مقالاته الإشكالية المتأخرة من أنه وجد في هذا الاختلاف وصفاً حقيقياً وتعريفاً حقيقياً لطبيعة (الله). وكل ما أفعله هو أنني أريد أن أشير إلى النتيجة الأكثر مباشرة والتي نَوَّه هو بها ألا وهي أنه من التبادل المتداخل للاثنين "إنه يمكن الاستدلال بنجاح على أن الأشياء يمكن أن تصدر بدون إصدار وأن تتغير بدون أن يطرأ عليها تبديل، ويمكن أن تكون وبعد كل منها بالنسبة للأشياء الأخرى بدون أن يكون لها قبل وبعد". مثل هذه الاستنتاجات مفرطة في العبث لدرجة أنها لا تحتاج منا إلى مزيد من التعليق. والتناقض الذي يعده (الفهم) مبدأ هو مبدأ أقصى، إنه ببساطة حدّ أفق التفكير ووراءه يستحيل علينا أن نتجاوزه، ولكن في حضوره يجب أن نعود. وعلى أي حال، لقد رأينا كيف أننا نصل إلى حل هذا التناقض، وسوف نطبقه على التناقض في الشكل الذي يبدو فيه هنا ويتقرر فيه هنا، أو بالأحرى أننا سنشير ببساطة بإيجاز إلى التقدير الذي يجب أن نصوغه بصدد التأكيد السابق. إن النتيجة المشار إليها من أن الأشياء يمكن أن تصدر بدون إصدار وأن تتعاقب بدون تبدل واضح أنها نتيجة حافلة بالعبث. ونستطيع أن نتبين أنها تعبر عن فكرة التوسط الذاتي من خلال (آخر)، عن التوسط باعتباره توسطاً لديه القدرة على الإفناء الذاتي، ولكن بالمثل فإن هذا التوسط يجري التخلي عنه مباشرة. والتعبير التجريدي: (الأشياء) يقوم بدوره بطرح المتناهي إزاء العقل. إن المتناهي هو شكل (الوجود) المحدود والذي لا ترتبط به إلا صفة من الصفتين المتناقضتين والذي لا يقل مع ذاته في (الآخر)، بل

(٢٠) فريدريك هينريش ياكوبي (١٧٤٣ - ١٨١٩) فيلسوف ألماني تحدث عن الإيمان والشعور (المترجم).

يتلاشى بكل بساطة. ولكن (اللامتناهي) حينئذ هو هذا التوسط مع النفس من خلال (الآخر)، وبدون تكرار عرض هذا التصور يمكن أن نضرب مثالاً من مجال الأشياء الطبيعية دون أن ننتقل على الإطلاق إلى ذلك الوجود الروحي ألا وهو الحياة ككل. وما هو معروف لنا تماماً على أنه المحافظ الذاتي على الذات قد جرى التعبير عنه "بنجاح" في إطار الفكر على أنه العلاقة اللامتناهية بفضل ما أنه الفرد الحي الذي سيرورته من الحفاظ الذاتي الذي وحده نتحدث عنه هنا، دون أن نعبأ بخواصه الأخرى، والذي يواصل طرح ذاته في وجوده الجزئي. وهذا الوجود الجزئي ليس مطابقاً (للوجود)، (الوجود) الذي هو في حالة استقرار، بل بالعكس، إنه يمثل الصدور والتغاير والتوسط مع (آخر)، رغم أنه توسط يعود إلى ذاته. وإنه القوة الحية لما له حياة قائم في جعل الحياة تصدر، وتكون الحياة قد وُجدت من قبل، وعلى هذا يمكننا في الحقيقة أن نقول - بالرغم من أنه على وجه اليقين تعبير جرئ - أن هذا الشئ أو ذاك الشئ إنما يصدر بدون إصدار. ويطرأ عليه التعاقب، وكل نبْض هو تعاقب، وليس هذا في أوردة النبض وحسب بل في كل أجزاء التكوين الكلي للشئ أيضاً. وفي كل هذا التغير يظل الشئ هو هو كشئ مفرد، وهو يظل على هذا النحو طالما أنه هو القوة وحدها، تلك القوة الفعالة الفطرية المتعاقبة ذاتياً. ويمكننا أن نقول عن هذا الشئ إنه يتعاقب بدون أن يطرأ عليه التعاقب، وأخيراً - وإن كنا لا نستطيع على وجه اليقين أن نقول هذا عن الأشياء - فإن الشئ يعيش مُسْبَقاً بدون وجود مُسَبَّق، تماماً بمثل ما قد رأينا بالنسبة للعلة من أنها توجد مسبقاً، إنها العلية الأصلية، وفي الوقت نفسه توجد مسبقاً قبل معلولها، إنها ليست علة، وهكذا. وعلى أي حال سيكون جهداً مُرْهِقاً بل حتى سيكون جهداً لا آخر له أن نتابع ونرتب التعبيرات التي يطرح فيها (الفهم) مقولاته (المتناهية) ويسعى إلى أن يعطيها طابع شئ دائم.

وهذا الإفناء لمقولة العلية كما يستخدمها (الفهم) يحدث مقترناً بالتصور الذي يعبر عنه مصطلح (علة ذاته). وياكوبي - بدون أن يتبين فيه هذا السلب أو النفي للعلاقة المتناهية، أي العنصر التأملي، طرحه ببساطة بشكل سيكولوجي، أو إذا شئتم، بشكل عملي ذرائعي. وهو يعلن "إنه من الصعب

أن نستنتج من قضية قطعية - كل شئ (يجب) أن تكون له علة - أنه يمكن القول إن كل شئ (يمكنه ألاَّ) تكون له علة. ولهذا فإن ما هو (علة ذاته) قد جرى اختراعه". ومن المؤكد أنه يصعب على (الفهم) أن يتخلى وحسب عن قضيته القطعية، بل عليه أيضاً أن يفترض إمكانية أخرى هي - زيادة على ذلك - ذات وجهة خاطئة من النظر فيما له علاقة بالتعبير المشار إليه. ولكن ليس من الصعب بالنسبة للعقل الذي - وبالعكس - في طابعه على أنه الحر وبصفة خاصة على أنه الروح الإنسانية الدينية - يتخلى عن مثل هذه العلاقة المتناهية المتعلقة بهذا التوسط مع (آخر) ويعرف كيف يحل في الفكر التناقض الذي يتأتى للوعي في التفكير.

إن الحركة الجدلية - على نحو ما هي مطروحة هنا - لا تنتمي - على أي حال - إلى أنْسَاقٍ خاصة بالجوهرية البسيطة، لا تنتمي إلى الأنساق الخاصة بوحدة الوجود. فهذه الأنساق لا تتجاوز (الوجود) أو (الجوهر)، وهذا شكل سوف نتناوله فيما بعد. وهذه المقولة التي يجري تناولها في ذاتها هي أساس كل الأديان والفلسفات. ففي كل هذه الأمور نجد أن (الله) هو (الوجود المطلق)، إنه (ماهية) توجد على نحو مطلق في ذاتها ولذاتها، ولا توجد من خلال (آخر)، بل هي تمثل الاستقلال الخالص والبسيط.

(ب) والمقولات من هذا النوع التي لها طابع مفرط في التجريد لا تنطبق بشكل كبير جداً، وهي غير مُقْنِعَة بالمرة. ويقول أرسطو ("الميتافيزيقا" الباب الأول، الفصل الخامس) عن أكزينوفانس [٢١]: "لقد كان أول من يُوَحِّد بين الأمور، وهو لم يقدم أي شئ له طبيعة محددة ومن ثمَ حْملَق في السموات كلها - في الفضاء على نحو ما نقول - وقال إن (الواحد) هو الإله" [٢٢]. والإيليلون الذين تبعوه أظهروا على نحو أكثر دقة أن الكثرة

(٢١) (حوالي ٥٦٠ ق. م - حوالي ٤٧٠ ق. م) فيلسوف وعالم متخصص في دراسة الكون قبل سقراط. يرى أنه لا يمكن أن تتم المعرفة خارج نطاق التجربة (المترجم).

(٢٢) الكلمة الواردة هي God وهي تعني (الله). لكن في هذه الحقبة لم يكن يعرفون (الله) ومن هنا كان يجب أن تكتب هكذا: god أي إله ومن هنا جرى التغيير في الترجمة (المترجم).

والخصائص القائمة على التعددية تفضي إلى تناقض وتُحِلّ نفسها في العدم، وسبينوزا - بصفة خاصة - بيّن أن كل ما هو متناه يختفي في وحدة (الجوهر)، ومن ثَمَّ لا يعود باقياً أي تحدد مثمر عيني أبعد لهذا (الجوهر) ذاته. والتطور لا شأن له بأي شئ إلا بشكل نقاط الانطلاق التي تجد ذاتها في حضور التأمل الذاتي، وإلا أيضاً بحدٍّ له هو والذي به يسترجع (الجوهر) إلى تلك الكلية الجزئي والمتناهي اللذين يظهران بطريقة مستقلة. ومن الحق أن هذا (الواحد) عند بارمنيدس يتحدد على أنه الفكر، أو ذلك الذي يفكر، ما له (وجود)، وكذلك أيضاً عند سبينوزا (فالجوهر) يتحدد على وحدة (وجود) (الوجود الجزئي) والفكر. وكل ما هنالك أن المرء لا يستطيع - لهذا - أن يقول إن هذا (الوجود) أو (الجوهر) إنما ينطرح على أنه شئ يفكر، أي على أنه فعالية تحدد ذاتها في ذاتها. وبالعكس فإن وحدة (الوجود) و(الفكر) يستمر تصورها على أنها (الواحد)، (اللامتحرك)، (الراسخ). وهناك تفرقة خارجية في الصفات والأحوال، الحركة والإرادة، وهي تفرقة يتسبب فيها (الفهم). إن (الواحد) لا يتكشف على أنه ضرورة متطورة ذاتياً، وبمقتضى ما هو مدلول من خلال فحواه فإن (الواحد) لا يتكشف أيضاً على أنه السيرورة التي تتوسط الضرورة مع ذاتها وداخل ذاتها. وإذا كان مبدأ الحركة هو هنا هو الاحتياج المطلوب فإننا نجد هذا على وجه اليقين في المبادئ الأكثر عينية في الفيض عند هيرقليطس وفي العدد أيضاً وهكذا، ولكن - من جهة - نجد أن وحدة (الوجود)، التساوي الذاتي الإلهي بدون استبقاء ومن جهة أخرى نجد مبدأ من هذا النوع قائماً بالضبط في العلاقة نفسها بالعالم الموجود العادي على أنه (الوجود)، (الواحد)، أو (الجوهر) المشار إليه.

(ج) وبجانب هذا (الواحد) يوجد - على أي حال - العالم العرضي الفعلي، (الوجود) وله صفة (السالبي)، عالم المحدوديات والأشياء المتناهية؛ وفي هذه العلاقة ليس هناك فرق ما إذا كان هذا العالم يجري تصوره على أنه عالم الوجود الجزئي الخارجي، عالم التشابه، عالم الوهم، أم أنه مجرد العالم الذاتي، عالم الوعي على نحو ما تحدده (المثالية) المصطنعة. ونبدأ القول فنقول إن هذا التكشف بتطوراته اللامتناهية منفصل عن ذلك

(الجوهر)، وعلينا أن نتبين نوع العلاقة التي يرتبط بها بهذا (الواحد). فمن جهة نجد أن هذا الوجود الجزئي المحدد للعالم إنما نتناوله بمجرد اقتضائه. وسبينوزا الذي نسقه هو الأكثر تطوراً كاملاً ينطلق من التعريفات، أي من الخصائص الفعلية للفكر والأفكار العادية بصفة عامة. ومن جهة أخرى نجد أن (الفهم) يشكل هذا العالم العرضي على شكل نَسَق بمقتضى علاقات أو مقولات الضرورة الخارجية. ولقد قدَّم بارمنيدس بدايات نسق للعالم الظاهري ووضع في قمته الإلهية (الضرورة). وسبينوزا لم يشيد أي فلسفة (للطبيعة)، بل تناول الجزء الآخر من الفلسفة العينية ألا وهو نسق فلسفة الأخلاق. ونسق فلسفة الأخلاق هذا هو من جهة يرتبط منطقياً بمبدأ (الجوهر) المطلق على الأقل بشكل عام، لأن الخاصية الكبرى (للإنسان)، نزوعه للبحث عن (الله) هي حب (الله) بمقتضى تعبيرا سبينوزا. وكل ما هنالك هو أن المبادئ التي تتضمن تناوله الفلسفي للموضوع، المحتوى، نقاط الانطلاق لا صلة لها (بالجوهر) ذاته. وكل التناول التفصيلي النسقي للعالم الظاهري مهما يكن منطقياً في ذاته - عندما يسير على نهج الإجراء العادي، ويبدأ مما تدركه الحواس يصبح علماً عادياً فيه نجد أن ما يجري إدراكه على أنه (المطلق) ذاته، (الواحد)، (الجوهر) ليس مفروضاً أن يكون حباً، ليس هو المبدأ المحرك، ليس هو المنهج، لأنه خاو من الطابع المحدد. ولا نجد شيئاً منه باقياً للعالم الظاهري، ما لم يكن هذا العالم الطبيعي والروحي بصفة عامة مجرداً كلية وهو عالم ظاهري، عالم المظهر، أو أن (وجود) العالم في شكله الإيجابي هو (الوجود)، (الواحد)، (الجوهر)، بينما التجزئية التي بها يكون (الوجود) عالماً، تطوراً، صدوراً، هو سقوط (الجوهر) خارج ذاته في التناهي، والذي هو حالة لا يمكن تصورها مطلقاً للوجود الجزئي. ويتضمن هذا أكثر أنه لا يوجد في (الجوهر) ذاته أي مبدأ يتضمن خاصية أنه مبدع، وثالثاً، إنه بالمثل قوة مجردة، طرح التناهي على أنه شئ سالبي، اختفاء المتناهي.

(انتهت المحاضرات في ١٩ أغسطس ١٨٢٩)

التوسع في الدليل الغائي
في المحاضرات عن فلسفة الدين،
وهو محاضرة في صيف ١٨٣١



لقد انتقد الفيلسوف كانت هذا الدليل أيضاً وكذلك الأدلة الأخرى عن وجود (الله)، وأساساً بفضله هو جرى التشكيك فيها، حتى أنه نادراً ما تُعَدُّ جديرة الآن بالنظر فيها بدقة. ومع هذا فإن كانت يقول عن هذا الدليل إنه يستحق النظر إليه دائماً بتقدير. وعلى أي حال فإنه عندما يضيف أن الدليل الغائي هو الأقدم فإنه يكون مخطئاً. وذلك أن التحديد الأول (لله) هو القوة، أو الاقتدار، وتأتي بعد هذا في الترتيب الحكمة. وهذا هو الدليل الذي نلقاه أولاً عند (اليونانيين) أيضاً، ولقد طرحه سقراط (إكزونوفون: ذكريات، قرب نهاية الكتاب الأول). إن سقراط يتناول التطابق مع غاية وخاصة في شكل الخير على أنه هو مبدأه الأساسي. وهو يعلن أن السبب الذي وُضع من أجله في السجن هو أن الأثينيين يرون أن هذا خير. وهذا الدليل بالتالي يتطابق تاريخياً مع تطور الحرية.

ولقد سبق لنا أن تناولنا التحول من ديانة القوة إلى ديانة الروحية بصفة عامة. لقد كان لدينا من قبل في المراحل البينية أيضاً التوسط نفسه عينه الذي ندركه على أنه ماثل في ديانة الجمال، لكنه مهشم بل خاو من أي طابع روحي. ولكن منذ ذلك التحول إلى ديانة روحية انضاف تحديد آخر وماهوي، وعلينا أولاً أن نستخلص معناه بطريقة تجريدية، ونوجه الانتباه إليه.

وهنا لدينا تحديد الحرية كحرية، تحديد الفعالية كحرية، شُغْل بمقتضى الحرية، وهو لا يعود شغلاً بدون عقبات بمقتضى القوة، بل هو شغل بمقتضى الغايات. إن الحرية هي الإرادة الذاتية ضمنياً كغايتها طالما أنها تحدد ذاتها تلقائياً داخل ذاتها. والقوة هي ببساطة فعل الإسقاط الذاتي، ويتضمن هذا أن هناك عنصراً غير متصالح فيما هو منطرح كإسقاط ذاتي، وبالرغم من أن هذا هو - ضمنياً - صورة أو رسم للقوة، فلا يزال

الأمر بدون استشعار في الوعي بأن ما يخلق هو ببساطة إنما يحفظ ذاته ويقدم ذاته في خَلْقه على نحو حكيم حتى أن خصائص (ما هو إلهي) نفسه يظهر في الخلق. و(الله) هنا يجري تصوره على أنه يمتلك خاصية الحكمة، خاصية الفعالية بمقتضى غاية. والقوة هي خيرة وصالحة، ولكن العمل بمقتضى غاية هو ما يشكل أولاً خاصية العقلانية هذه والتي بمقتضاها فإنه لا يتمخض شئ من الفعل سوى ما جرى تحديده سابقاً من قبل، أي هذه الهوية للقوة الخلاقة مع ذاتها.

والاختلاف الموجود بين أدلة وجود (الله) قائم ببساطة في اختلاف تحديدها. ففيها توسط، نقطة انطلاق، ونقطة نصل إليها. وفي الأدلة (الغائية) و(الطبيعية - اللاهوتية) فإن كِلاَ النقاط يمتلكان كشئ مشترك خاصة التطابق مع غاية. إننا ننطلق من شكل (الوجود) الذي يتشخص بالفعل على أنه في تطابق مع غاية، وما يجري التوسط فيه هو فكرة (الله) على أنها تطرح وتوجد في الخارج غاية. والعنصر العقلي يجد من ذي قبل التعبير في الغاية في شكل حرية، إرادة حرة ومواصلة هذا المحتوى حتى أن هذا المحتوى الذي كان في البداية في طابعه كغاية قد أصبح جوانياً، قد تحقق، والحقيقة تتطابق مع الفحوى أو الغاية.

ويكون الشئ حسناً طالما أنه يُحَقِّق مصيره أو غايته، وهذا يعني أن الحقيقة متمشية مع الفحوى أو الطابع الْمُقَدَّر. وفي العالم ندرك عملاً متناغماً للأشياء الخارجية، الأشياء التي توجد في علاقة عدم اكتراث كل منها بالآخر، والذي يتأتى إلى الوجود بطريقة عَرَضية بالصدفة طالما أن الأشياء الأخرى مهتمة بهذا، وليست لها مرجعية ماهوية الشئ بالشئ الآخر. زيادة على ذلك، رغم أن الأشياء توجد - هكذا - وكل منها بعيد عن الآخر، إلا أن هناك شاهداً على وجود وحدة بها يوجد تطابق مطلق بين الأشياء. ولقد ذكر الفيلسوف كانت هذا بطريقة تفصيلية على النحو التالي: إن العالم الراهن يكشف لنا ساحة لا تُسْتَنْفَد من الحياة المتعددة، من النظام، من التطابق مع غايات وما إلى ذلك. وهذا التصميم بمقتضى غاية نراه بصفة خاصة فيما له حياة، وذلك على نحوين: على نحو ما هو في

ذاته وعلى نحو ما هو في علاقته بالأشياء خارجه. وإن الإنسان، الحيوان، هو شئ متعدد بالفطرة، له أعضاء محددة، أحشاء، إلخ، وبالرغم من أن هذه الأعضاء تبدو أنها توجد بإزاء بعضها البعض إلا أن التصميم العام بمقتضى غاية ماثل من خلالها جميعاً ويحتفظ بها. إن العضو لا يوجد إلا من خلال العضو الآخر ولأجل العضو الآخر، وجميع الأعضاء والأجزاء المركبّة للناس هي ببساطة وسائل للحفاظ على ذات الفرد والذي هو هنا الغاية. والإنسان، بل كل ما له حياة في الواقع، لديه عدة احتياجات: الهواء، التغذية، النور، إلخ، وهي ضرورية لبقائه. وكل هذا يوجد بالفعل بمقتضاه، وإن القدرة لجعل هذا الكل يعمل من أجل غاية هي خارجية بالنسبة له. والحيوانات، اللحم، الهواء، وما إلى ذلك التي يتطلبها (الإنسان) لا تعلن في ذاتها أنها غايات، ومع هذا فإن كل شئ هو ببساطة وسيلة لشئ آخر. وهنا توجد علاقة باطينة هي ضرورية، ولكنها لا توجد على هذا النحو. إن العلاقة الباطنية لا تصنعها الموضوعات نفسها، بل يطرحها شئ آخر، على نحو ما توجد عليه هذه الأشياء. إن التطابق مع غاية لا ينتج ذاته تلقائياً، فالعمل الفعال بمقتضى غاية هو خارج الأشياء، وهذا التناغم الذي يوجد ضمنياً ويطرح ذاته هو القوة التي تهيمن على هذه الموضوعات، وهي التي تقرر مصيرها وهي تتعامل في علاقة الأشياء التي يتحدد وجودها وفق غاية. والعالم - هكذا - لا يعود تراكماً من الأشياء العرضية، بل هو مجموعة من العلاقات في تطابق مع غاية، وهذه العلاقات - مهما يكن الأمر - ترتبط بالأشياء من الخارج. وهذه العلاقة الخاصة بالغايات لابد أن تكون لها علّة، علّة حافلة بالقوة والحكمة.

وهذه الفعالية بمقتضى غاية، هذه العلة هي (الله).

ويلاحظ الفيلسوف كانت أن هذا الدليل هو أوضحها جميعاً، ويمكن أن يفهمه الإنسان العادي. وبمقتضى هذا الدليل فإن (الطبيعة) تتطلب أولا اهتماماً، إنها تعطي حياة لمعرفة (الطبيعة) بمثل ما أن الحياة لها مصدرها في (الطبيعة). وهذا بشكل عام هو (الدليل الغائي).

ونقد كانت هو بالتالي على النحو التالي: يقول إن الدليل هو دليل دفاعي

فوق كل شئ، لأنه يدخل في الاعتبار مجرد شكل الأشياء والمرجعية لغاية لا تنطبق إلا على تصميم الشكل. إن كل شئ يحتفظ بذاته، ولهذا فإنه ليس مجرد وسيلة للأشياء الأخرى، بل هو نفسه غاية. والصفة التي بها يمكن لشئ ما أن يكون وسيلة لها مرجعيتها إلى مجرد شكلها، وليس إلى مادتها. ولهذا فإن النتيجة لا تنقلنا إلى أبعد من حقيقة مفادها أن هناك علة تقوم بالتشكيل، لكننا لا نبرهن بهذا على أن المادة أيضاً قد نجمت أيضاً بهذه العلة. ويقول كانت إن الدليل لا يعبر بسداد عن فكرة (الله) باعتباره خالق المادة وليس مجرد خالق للشكل.

الشكل إنما يحتوي الخصائص المترابطة معاً، ولكن المادة يجب النظر فيها على أنها بدون شكل، وبالتالي يجب النظر فيها على أنها بدون علاقة. ولهذا يتوقف الدليل عند حدود صانع، عند حدود بانٍ للمادة، وليست له استطاعة خالق. وفي إطار هذا النقد فإننا يمكننا أن نقولَ بدون شك إن كل علاقة هي شكل، وهذا يتضمن أن الشكل منفصل عن المادة. ونستطيع أن نرى أن فعالية (الله) ستكون في هذه الحالة فعالية متناهية. وعندما ننتج (نحن) أي شئ تقني، فإن علينا أن نأخذ المادة لأجله من الخارج. وهكذا تكون الفعالية محدودة ومتناهية وهكذا يجري التفكير في المادة على أنه توجد على نحو دائم لذاتها، على أنها أبدية. وعلى هذا فلأن الأشياء تدخل في علاقة مع بعضها البعض فإن هذا يمثل الصفات، يمثل الشكل، وليس الوجود الدائم للأشياء على هذا النحو. إن الوجود الباقي أو الدائم للأشياء هو مادتها. وحتى يمكننا أن نشرع في الحديث فإننا نقول إنّ من الصواب دون شك أن علاقات الأشياء متضمنة في شكلها، لكن السؤال هو: هل هذه التفرقة، هل هذا الانفصال بين الشكل والمادة مسموح به، وهل نستطيع نحن - هكذا - أن نطرح كُلاً منهما بصفة خاصة بذاته؟ لقد رأينا - بالعكس - في كتاب (المنطق) (موسوعة العلوم الفلسفية، الجزء الثالث، ص ١٥٩) أن المادة الهلامية هي هباء أو بَدَد، تجريد محض (للفهم) والذي نستطيع على وجه اليقين أن نشيده، ولكن لا ينبغي لنا أن نطرحه على أنه أي شئ حقيقي. والمادة التي هي مقابلة (لله) كشئ لا يتغير هي ببساطة نتاج التأمل، أو لنطرح المسألة على نحو آخر، هي هذه الهوية للهلامية، هذه الوحدة

المتواصلة للمادة هي نفسها إحدى الصفات الخاصة للشكل. ولهذا يجب أن ندرك حقيقة أن المادة المطروحة على هذا النحو من جانب من ذاتها إنما تنتمي ذاتها إلى الجانب الآخر، إنها تنتمي إلى الشكل. ولكن الشكل سيكون أيضاً حينئذ في هوية مع ذاته، وتتعلق بذاته ، وبسبب هذا وحده تكون له الصفة الخالصة المتميزة عنه كمادة. وفعالية (الله نفسه)، وحدته (هو) البسيطة مع (نفسه هو)، الشكل، هي المادة. وهذا المتبقي المكافئ للنفس، هذا الباقي ماثل في الشكل على نحو أن الشكل يربط ذاته بذاته، وهذا هو بقاؤه، الذي يكون الكيان الذي هو عليه. ومن ثم فإن الواحد لا يوجد بمعزل عن الآخر، بل بالعكس، إنهما هما الشئ نفسه.

ويواصل كانت القول إن القياس ينطلق من حقيقة أن النظام والتطابق مع غاية أَمْرٌ مُلاحَظ في العالم. وهناك نجد ترتيبات بمقتضى غاية. وإن مرجعية الأشياء في هذه الغاية والتي ليست في الأشياء نفسها هي التي بالتالي تفيد في أن تكون نقطة الانطلاق. وبهذه الطريقة يكون لدينا شئ ثالث، عِلَّة، مطروحة، ومن حقيقة وجود ترتيب بمقتضى غاية نتوصل عقلياً إلى وجود مبدعها أو مؤلفها، ذلك والذي قد أسس غائية العلاقات. ولهذا لا نستطيع أن نستنبط وجود أي شئ أكثر من ذلك الذي هو مطروح بالفعل في الأشياء الموجودة الحالية وهو في تطابق مع نقطة الانطلاق وكل هذا في نطاق المحتوى. والْحِجَاج الغائي يبهرنا باعتباره أساساً عجيباً، باعتباره امتيازاً وحكمة من أسمى نوع، غير أن الحكمة التي هي عظيمة وتدعو إلى الإعجاب ليست هي بعْد الحكمة المطلقة. إنها قوة غير عادية يجري إدراكها على أنها ماثلة هنا، ولكنها ليست بعد (القوة العظمى). ويقول كانت إن هذا هو قفزة ليس لدينا تبرير لتناولها، ومن ثم فإننا نجد ملجأ لنا في (الدليل الأنطولوجي)، وهذا الدليل ينطلق من تصور أقصى (ماهية) حقيقته. وعلى أي حال فإن مجرد الإدراك - الإحساس الذي ننطلق منه في (الدليل الغائي) لا يحملنا بعيداً بمثل هذه الكلية. ويجب على نحو مؤكد أن نثق في أن نقطة الانطلاق لها محتوى أقل عما نصل إليه. وفي العالم لا توجد إلا مجرد حكمة نسبية وليست حكمة مطلقة. وعلينا أن نتمعّن على نحو أكبر في هذا. إن لدينا هنا قياساً. ونحن نتدبر من

قياس إلى آخر إننا نبدأ من التكوين الخاص للعالم، ومن هنا ننطلق فنصل إلى استنتاج وجود قوة فعالة، وجود شئ يربط الأشياء معاً تلك الأشياء التي توجد متفرقة بعضها عن بعض، وهذا يمثل طبيعتها الباطنية، يمثل إمكانيتها، وليس ماثلاً فيها بطريقة مباشرة. وشكل السيرورة الاستدلالية هنا تنتج الانطباع الزائف بأن (الله) له أساس مما نبدأ منه. و(الله) يبدو على أنه شئ مشروط. وترتيب الأشياء بمقتضى الغاية هو الشرط، وإن وجود (الله) واضح أنه يتأكد على أنه شئ جرى فيه توسط أو هو مشروط. وهذا اعتراض أكده ياكوبي بصفة خاصة. يقول إننا نحاول أن نصل إلى اللامشروط من خلال الظروف المشروطة. ولكن - كما تبيّن لنا من قبل - هذا لا يبدو إلاّ أنه مجرد أن تكون القضية هكذا، وهذا الانطباع الزائف يختفي من تلقاء ذاته عندما نصل إلى المعنى الحقيقي للنتيجة. وإلى مدى هذا المعنى فسيكون مسموحاً لنا نقول إن السيرورة هي مجرد المسار الذي تقتفيه المعرفة الذاتية. وهذا التوسط ليس مرتبطاً (بالله نفسه) ومن المؤكد (هو) هو (غير المشروط)، إنه الفعالية اللامتناهية التي تحدد ذاتها بمقتضى الغايات، والتي نظّمت العالم وفق خطة غائية. ونحن لا نتخيل عندما نتحدث عن سيرورة المعرفة تلك أن هذه الشروط التي ننطلق منها تسبق تلك الفعالية اللامتناهية. إن الأمر بالعكس، إن هذا يمثل سيرورة المعرفة الذاتية وحسب، والنتيجة التي نتوصل إليها هي أن (الله) هو الذي أسس تلك الترتيبات الغائية، ولهذا هي تمثل شيئاً قد أسس أولاً بمقتضاه (هو)، ولا يجب أن يعد شيئاً أساسياً. إن الأصل أو المبدأ الذي ننطلق منه يختفي فيما يتشخصن على أنه المبدأ الحق. وهذا معنى النتيجة، إن ما يقوم بالشرط هو نفسه بدوره يجري شرحه على أنه مشروط. والنتجية تعلن أن طرح ما هو ذاته مشروط على أنه الأساس إنما يعني إدراج عنصر قاصر. وعلى هذا فإن هذا الإجراء بالنسبة لما هو واقع بالفعل وبالنسبة لغايته ليس مجرد أمر ذاتي، بل هو شئ يحدث وحسب في الفكر، وبالعكس، إن هذا الجانب القاصر هو نفسه ينمحي بالنتيجة والموضوعي يؤكد - هكذا - حضوره في هذا الشكل للمعرفة. ولا يوجد وحسب تحول إيجابي، بل توجد أيضاً لحظة سالبية فيه، وهي - على أي حال - لا تنطرح في شكل

القياس. لهذا يوجد توسط هو سلب أو نفي للمباشرية الأولى. والمسار الذي تقتفيه (الروح) هو - وهذا حق - تحول إلى الفعالية التي هي في ذاتها ولذاتها والتي تطرح الغايات، لكنها منطوية في المسار الذي تتبعه - هكذا - الأمور، ذلك أن الوجود الفعلي لهذا الترتيب الغائي لا يؤخذ على أنه يمثل (الوجود في ذاته ولذاته). إن هذا الوجود لا يوجد إلا في العقل، في فعالية العقل الخالد. و(الوجود) الآخر ليس هو (الوجود) الحق ولكنه وحسب مظهر أو شبيه لهذه الفعالية.

وفي تناولنا لتصميم الغايات يجب أن نميز أكثر بين (الشكل) و(المحتوى). فإذا اعتبرنا الشكل خالصاً وبسيطاً فإنه يكون لدينا (وجود) يرتبط بالتالي بغاية هي متناهية، وإلى مدى الشكل فإن تناهيه قائم في حقيقة أن الغاية والوسيلة، أو المادي الذي يتحقق فيه الغاية مختلفان. إن تناهي الشكل هو ما يشكل تناهي (الوجود) مقترناً بغاية. وعلى أي حال فإن حقيقة هذه العلاقة ليست أي شئ من هذا النوع. بل بالعكس، إن الحقيقة هي في الفعالية الغائية التي هي الوسيلة والمادة في ذاتها، فعالية غائية تحقق غاياتها من خلال ذاتها. وهذا هو المقصود بالفعالية المتناهية للغاية. إن الغاية تحقق ذاتها، تنجز ذاتها من خلال فعاليتها، ومن ثم تتأتى إلى التناغم مع ذاتها في سيرورة التحقق ذاتها. وتناهي الغاية قائم - كما رأينا - في قابلية انفصال الوسيلة والمادة. وفي هذا الضوء فإن الغاية تمثل ما هو حتى الآن حالة تقنية للفعل. وحقيقة تصميم الغاية قائم في حقيقة أن الغاية لها في داخل ذاتها وسيلتها، وأيضاً المادة التي فيها تحقق ذاتها. وفي ضوء هذا فإن الغاية تكون حقيقية بقدر ما يعني الشكل، وذلك أن الحقيقة الموضوعية قائمة ببساطة في التطابق بين الفحوى والواقع. والغاية لا تكون حقيقية إلا عندما نجد أن ما يستخدم الوسيلة والوسيلة وكذلك الواقع في هوية مع الغاية. والغاية هكذا تمثل ذاتها على أنها شئ له الحقيقة في ذاتها وليست شيئاً ذاتياً، شيئاً أحادي الجانب، لحظات لها توجد خارجها. وهذه حقيقة الغاية، بينما العلاقة الغائية يجري النظر إليها في التناهي تمثل - بالعكس - شيئاً غير حقيقي. ومن الضروري أن نلاحظ هنا أن الفعالية الغائية وهي تمثل علاقة تتحدد - هكذا - بمقتضى حقيقتها، توجد في شكل شئ أسمى،

وهي - على أي حال - في الوقت نفسه - تمثل (اللامتناهي) ويمكن أن نتحدث عنها بيقين على أنها (اللامتناهي)، لأنها فعالية غائية لها كلا ما هو مادي والوسيلة في ذاتها. وعلى أي حال إذا نظرنا إليها من وجهة نظر أخرى فإنها هي المتناهي بالمثل. إن التصميم الغائي وهو في شكلها الحقيقي وهو الشكل الذي نتطلبه إنما يوجد موجوداً بالفعل، وإن يكن وحسب في جانب واحد منه، فيما له حياة، فيما هو عضوي. والحياة باعتبارها الذات هي النفس. والنفس هي الغاية، أي إنها تطرح ذاتها، وتحقق ذاتها، ومن ثم فإن النتاج هو نفسه نفس الشئ الذي ينتج. وعلى أي حال إن ماله حياة هو الْعَضْوَنَة، والأعضاء هي الوسيلة. والنفس الحية لها جسم في ذاتها، وفي وحدتها وحسب مع هذا الجسم إنما تشكل كُلاً، شيئاً حقيقياً. والأعضاء هي وسيلة الحياة، وهذه الوسائل عينها، هذه الأعضاء نفسها هي أيضاً العنصر الذي تحقق الحياة وتحتفظ ذاتها فيه، وهي أيضاً مادته. وهذا هو الحفاظ على الذات. إن ما له حياة إنما يحفظ ذاته، إنه البداية والغاية، والنتاج هو في الوقت نفسه ما كان قد بدأ. والحي على هذا النحو هو دائماً في حالة فعالية. والشعور بالحاجة هو بداية الفعالية، وهو يتضمن إشباع الاحتياج، وهذا الإشباع - مرة أخرى - هو بداية احتياج جديد. إن الحي لا يوجد إلا طالما أنه نتاج على نحو متواصل دائم. وهذا يعطينا حقيقة الغاية بقدر ما يهم الشكل. وأعضاء الكائن الحي هي وسائل، لكنها بالمثل هي الغاية، ففي ممارستها لفعاليتها لا تنتج سوى نفسها. وكل عضو يتمسك بالآخر، وبالتالي يحتفظ بذاته. وهذه الفعالية تشكل غاية، تشكل نفساً وهي ماثلة في كل جزء صغير في الْعَضْوَنَة أو الجهاز العضوي. وكل جزء من الجسم يعايش الإحساس، فالنفس فيه. وهنا لدينا فعالية غائية في شكلها الحق. لكن الذات الحية هي أيضاً شئ متناه على نحو شامل. والفعالية الغائية تمثل هنا طابع شئ هو حقيقي من الناحية الصورية، لكنه ليس كاملاً. والكائن الحي ينتج ذاته، ومادة إنتاجه في ذاته. وكل عضو يُوَلِّد المادة اللمفاوية الحيوانية التي تستخدمها الأعضاء الأخرى لكي تعيد إنتاج ذواتها. والكائن الحي يمتلك المادة في ذاته، وكل ما هنالك أن هذا هو سيرورة تجريدية. والتناهي يتبَدَّى في هذا، فبينما تستمد الأعضاء تغذيتها

من ذاتها فإنها تستخدم مادة لهذا مأخوذة من الخارج. وكل شئ عضوي مترابط مع (الطبيعة) غير العضوية، والتي لها وجود مستقل محدد. والعضونة - من جهة - لا متناهية لأنها تمثل دائرة من العودة الخالصة إلى النفس، لكنها في الوقت نفسه هي في حالة توتر بالنسبة (للطبيعة) غير العضوية الخارجية، ولديها احتياجاتها. وهنا تتأتى الوسيلة من الخارج. إن (الإنسان) يتطلب الهواء، النور، الماء، وهو أيضاً يتغذى على الكائنات الحية الأخرى، على الحيوانات التي يردها بهذه الطريقة إلى حالة (الطبيعة) غير العضوية، يردها إلى أن تكون وسيلة. وهذه العلاقة بصفة خاصة هي التي تفضي إلى فكرة وحدة أسمى تمثل ذلك التناغم الذي تتطابق فيه الوسيلة مع الغاية. وهذا التناغم ليس موجوداً في الذات نفسها، ومع هذا ففيها التناغم الذي يشكل الحياة العضوية على نحو ما تبينا. والبناء الكلي للأعضاء وللعصب والجهاز الدموي بكل أعضائه والأحشاء والرئتين والكبد والمعدة وما إلى ذلك إنما يمثل توافقاً ملحوظاً. ولكن ألا يحتاج هذا التناغم ذاته شيئاً آخر خارج الذات؟ يمكننا أن نترك هذا السؤال في الوقت الراهن، وذلك أننا إذا أمسكنا بزمام فحوى العضونة على نحو ما طرحناها فإن هذا التطور للتصميم الغائي هو نفسه نتيجة ضرورية للطبيعة الحية للذات بصفة عامة. فإذا لم نلتقط تلك الفحوى إذن فإن الكائن الحي لن يكون هو الوحدة العينية المشار إليها. ولكي نفهم ماهية الحياة فإنه يجب بالتالي أن نلجأ إلى الأحوال الآلية الخارجية للتصور على نحو ما يتضح من فعل الدم ونعود للتصورات الكيميائية على نحو ما تتضح في تحليل الأطعمة. وعلى أي حال لن نتمكن بمثل هذه السيرورات من أن نكتشف ماهية الحياة ذاتها. ومن الضروري أن نفترض وجود شئ ثالث هو الذي جعل هذه السيرورات تتواجد. وعلى أي حال، وكأمر واقع فإن الذات هي بعينها هذه الوحدة، هذا التناغم للعضونة. زيادة على ذلك فإن هذه الوحدة تتضمن علاقة الذات الحية (بالطبيعة) الخارجية التي يجري التفكير فيها على أن لها مجرد علاقة عرضية غير مبالية بالذات.

والظروف أو الأحوال المتضمنة في هذه العلاقة لا تشكل الأساس الوحيد لتطور ما له حياة، فزيادة على ذلك فإن الكائن الحي لم يجد تلك

الأحوال جاهزة لتناولها، فإنه لن يستطيع أن يعيش على وجه الاحتمال. ومراعاة هذه الحقيقة مباشرة ينتج الشعور بأنه لابد أن يوجد شئ ما أعلى هو الذي أوجد هذا التناغم. وهذا في التو يبعث الانتباه التعاطفي والإعجاب في الناس إن كل حيوان له مداه الضيق من وسائل البقاء، وفي الحقيقة فإن العديد من الحيوانات مقصورة على مصدر واحد لبقائها، أما الطبيعة البشرية لها في هذا المضمار أيضاً الطابع الأكثر عمومية. وبالتالي فإن هذه الحقيقة التي تذهب إلى أنه يوجد لكل حيوان هذا الحال الجزئي الخارجي فإنها تبعث في (الإنسان) ذلك الشعور بالدهشة والذي ينقلب إلى إحساس بالتوقير الشديد لذلك الشئ الثالث الذي أحدث هذه الوحدة. وهذا يشكل ارتقاء (الإنسان) - أو رفعته - إلى التفكير في ذلك الوجود الأعلى الذي يوجد الظروف الضرورية لتحقيق غرضه. إن الذات تضمن الحفاظ على ذاتها هي، والفعل الذي تفعل به هذا هو في كل الأشياء الحية هو فعل لا شعوري، وهو ما نسميه في الحيوانات الغريزة. إن المرء يحصل على وسيلة البقاء بالقوة، والمرء الآخر ينتجها بمساعدة الفن. وهذان هما ما نسميه حكمة (الله) في (الطبيعة)، حيث نلتقي بذلك الترتيب المتعدد على نحو لا متناه بالنسبة للفعاليات المختلفة والأحوال الضرورية لوجود كل الأشياء الجزئية. وعندما ننظر في كل تلك الأشكال الجزئية التي يظهر فيها الكائن الحي فعاليته نجد أنها عرضية إن جاز لنا القول، إن الذات نفسها لم تنتجها، وهو يقتضي وجود علة خارجها. إن واقعة الحياة تتضمن وحسب الحفاظ على الذات بصفة عامة، لكن الكائنات الحية تختلف الواحد عن الآخر بتنوع لا متناه للطُرُق، وهذا التنوع هو عمل شئ آخر غيرها. والسؤال بكل بساطة هو: كيف يمكن (للطبيعة) غير العضوية أن تتحول إلى (طبيعة) عضوية، وكيف يمكنها أن تفيد كوسيلة لما هو عضوي؟ إننا نلتقي هنا بتصور فريد للطريقة التي بها يقترن هذان الأمران. إن الحيوانات غير عضوية بالنسبة للناس، والنباتات غير عضوية بالنسبة للحيوانات. غير أن (الطبيعة) التي هي في ذاتها غير عضوية كما تتبدى - على سبيل المثال - في الشمس، القمر، وبصفة عامة فيما يبدو في شكل وسيلة ومادة، هي أولاً مباشرة، وهي توجد سابقة على العضوي. وبهذا المنظور فإن

العلاقة هي علاقة فيها يكون غير العضوي مستقلاً، بينما - من جهة أخرى - يكون العضوي هو التابع. إن غير العضوي الذي يسمى المباشر هو غير المشروط. إن (الطبيعة) غير العضوية تبدو كاملة في ذاتها، والنباتات، الحيوانات، الناس تقترب منها أولاً من الخارج. والأرض يمكنها أن توجد بدون نباتات، ويمكن أن توجد المملكة النباتية بدون الحيوانات، والمملكة الحيوانية يمكنها أن توجد بدون الناس. وهذه الأشكال المختلفة للوجود تبدو - هكذا - على أنها مستقلة وتوجد لذاتها. ونحن معتادون على أن نشير إلى هذا على أنها مسألة خبرة. وهكذا هناك جبال بدون نباتات، بدون حيوانات وأناس. والقمر ليس له مناخ، وليس عليه أي سيرورة مناخية على نحو يؤدي إلى وجود الأحوال أو الشروط اللازمة للنبات. إن القمر يوجد - هكذا - بدون أن تكون لديه طبيعة نباتية، وما إلى ذلك إن الوجود غير العضوي من هذا النوع يبدو على أنه مستقل، و(الإنسان) مرتبط به بطريقة خارجية. ومن هنا تنبعث الفكرة: إن (الطبيعة) هي في ذاتها قوة إنتاج تنتج بطريقة عمياء كيفما اتفق، ومنها يتأتى النبات. ومن هذا النبات يأتي بدوره الحيوان، وأخيراً الإنسان الذي يمتلك الفكر الواعي. ونستطيع أن نؤكد بدون شك أن (الطبيعة) تنتج المراحل بحيث تكون المرحلة الواحدة هي دائماً الشرط للمرحلة التالية. ولكن حينئذ، لما كانت الحياة العضوية و(الإنسان) يبدوان هكذا على الساحة بطريقة عرضية فإن التساؤل ينطرح ما إذا كان الإنسان سيحصل على ما هو ضروري أم لا. وعلى هذا بالنسبة للفكرة المشار إليها، فإن هذا بالمثل مسألة صدفة، حيث لا توجد أي وحدة لها وجود حقيقي من ذاتها. ولقد عبر أرسطو عن الفكرة نفسها. إن الطبيعة تنتج دائماً كائنات حية، والمسألة هي ما إذا كانت هذه الكائنات ستتمكن من العيش أم لا. ما إذا كان أيٌّ من الأشياء الْمُنْتَجَة - هكذا - سيكون قادراً على الحفاظ على ذاته أم لا هي مسألة عرضية. إن الطبيعة قد أوجدت من قبل عدداً لا يحصى من المحاولات، وقدمت حشداً من المخلوقات الرهيبة، وآلاف الكائنات ذات الأشكال المختلفة قد صدرت عنها وهي مع هذا عاجزة عن مواصلة الوجود، وبجانب هذا لم تعبأ على الإطلاق باختفاء مثل هذه الأشكال من الحياة والناس - عن طريق البرهنة على

هذا التأكيد - اعتادوا توجيه الانتباه بصفة خاصة لبقايا الوحوش الهائلة التي لا تزال باقية هنا وهناك. وهذه الأنواع قد اختفت - وهذا مؤكد لأن الظروف الضرورية لوجودها قد انقطع. وبالنظر في هذه الحالة فإن التناغم الذي يوجد بين ما هو عضوي وما هو غير عضوي يكون أمراً عارضاً. لا توجد هنا أي ضرورة لكي نبدأ ونتساءل عن وجود وحدة بل إن وجود التصميم ذاته يؤكد أنه عرضي. والآن يوجد هنا ما هو متضمن حقاً في هذا التصور. ونحن نتحدث بشكل عام نقول إن ما نسميه (الطبيعة) غير العضوية هو على نحو ما نفكر فيها على أن لها وجوداً مستقلاً بينما الطبيعة العضوية مرتبطة بها على نحو خارجي حتى أن الأمر هو مجرد صدفة ما إذا كانت الطبيعة العضوية تجد ظروف وجودها فيما يواجهها أو يجابهها أم لا. وعلى قدر الشكل الذي يشكل ماهوياً التصور علينا أن نلاحظ أن (الطبيعة) غير العضوية هي التي تتأتى أولاً، هي ما هو مباشر. وهذا يتناغم مع الأفكار شبه الصبيانية في العصر (الفسيفسائي)[٢٣] من أن السموات والأرض، النور، وما إلى ذلك لابد أنه جرى تصورها على أنها خُلقت أولاً بينما العضوي قد ظهر فيما بعد عبر الزمن. والسؤال هو: هل هذا هو التعريف الحق أو الطبيعة الماهوية لمحتوى ما هو غير عضوي، وهل الأشياء الحية و(الإنسان) تمثل ما هو تابع غير مستقل؟ والفلسفة - من جهة أخرى - توضح الحقيقة المتضمنة في تعريف الفحوى، وبعيداً عن هذا فإن (الإنسان) متأكد أنه مرتبط ببقية (الطبيعة) كغاية، وأن (الطبيعة) مقصود بها أن تكون وسيلة بقدْر ما يهمه الأمر، وأن هذا يمثل العلاقة التي ينتصب فيها ما هو غير عضوي بصفة عامة إزاء العضوي. والعضوي هو ما هو في جانبه الصوري، وبفضل طبيعته الخاصة هو شئ يوجد بمقتضى غاية إنه وسيلة وغاية ولهذا فهو شئ لا متناه في ذاته. إنه غاية ترتد ثانية إلى ذاتها، بل هي حتى تُعَدُّ كشئ معتمد على ما هو خارجها،

(٢٣) استعمل هيجل تعبير Mosaic age ولم يوضح متى هذا العصر؟ هل هو العصر الذي انتشر فيه فن الفسيفساء في اليونان قديماً؟ أم أن المقصود هو العصر الموسوي نسبة إلى سيدنا موسى عليه السلام لكن هذا التعبير أيضاً لم يرد في كتب التاريخ على حد علمي كما أنه بعيد عن التصور والله أعلم (المترجم).

إن لها طابع غاية، وبالتالي هي تمثل ما هو أولاً بحق في المقارنة مع ما أطلق عليه أنه المباشرة، بالمقارنة مع (الطبيعة). وهذه المباشرية هي مجرد تحديد أحادي الجانب وحسب، ويجب الحط بها إلى مستوى شئ هو مجرد شئ مطروح. وهذه هي العلاقة الحقيقية. إن (الإنسان) ليس شيئاً عارضاً ينضاف إلى ما جاء أولاً، بل بالعكس، إن ما هو عضوي هو ذاته ما هو أولاً وغير العضوي له فيه مجرد التماثل مع (الوجود). وهذه العلاقة تطورت منطقياً في (العلم) ذاته.

وعلى أي حال فإن هذه العلاقة لاتزال تتضمن عنصر الانفصال، كما يتبدى الأمر في حقيقة أن العضوي منظوراً إليه من جانب مرتبط خارجياً (بالطبيعة) غير العضوية، والتي ليست مطروحة كشئ موجود في القصوى ذاته. إن الكائن الحي يتطور من خلية أو جرثومة، والتطور هو عمل الجوارح، الأعضاء الداخلية، وما إلى ذلك، والنفس هي الوحدة التي تُجَمِّع هذا. وعلى أي حال فإن حقيقة (الطبيعة) العضوية وغير العضوية هنا هي ببساطة العلاقة الماهوية بين الاثنين، وحدتهما وانفصالهما. وهذه الوحدة هي شئ ثالث ليس هو الواحد وليس هو الآخر. وهي غير موجودة في الوجود المباشر والتصميم المطلق الذي يحمل الاثنين: العضوي وكذلك غير العضوي، في وحدة ألا وهي الذات هو العضوي، بينما الآخر يبدو كموضوع، ولكنه يغير ذاته إلى صفة العضوي، إلى شئ ينعقد الأمر عليه أنه يمت إلى العضوي. وهذا هو العنصر التبادلي في العلاقة وكلاهما في واحد، وفي هذا الواحد كل منهما هو شئ تابع ومشروط. ويمكن أن نسمي هذا الشئ الثالث الفكر الذي يرتفع الوعي إليه، (الله)، بالمعنى العام للكلمة. وعلى أي حال هناك تقصير شديد وابتعاد تام عن (فحوى) (الله). وبهذا المعنى فإنه يمثل فعالية الإنتاج، والتي هي حُكْم به ينطرح كلا الجانبين معاً. وفي (الفحوى) الواحدة يتناغمان ويوجدان كل واحد للآخر. والفكر الذي نرتقي إلى مصافه ألا وهو حقيقة علاقة الغايات هو هذا الشئ الثالث، هو أمر صحيح بشكل مطلق، ونحن نأخذ هذا الشئ الثالث بالمعنى الذي قد حددناه في التو. وعلى أي حال فبهذا يتحدد بطريقة صورية، والتحديد يقوم في الواقع على شئ هو حقيقته. إنه هو ذاته الفعالية الحية، لكن هذه

الفعالية الحية ليست بعد (الروح)، ليست الفعل العقلاني. والتطابق بين (الفحوى) التي تمثل ما هو عضوي والواقع الذي يمثل ما هو غير عضوي إنما يعبر ببساطة عن ماهية الحياة ذاتها. إنه وارد في شكل أكثر تحديداً فيما أسماه القدماء (العالم). والعالم هو كل متناغم، حياة عضوية تتحدد بمقتضى غايات. وهذا هو ما اعتبره القدماء (العالم)، والذي يؤخذ بشكل أكثر اتساعاً، وهذه الحياة سُمِّيت أيضاً (العالم - النفس). وكل المطروح هنا هو ببساطة حقيقة الحياة، وليس وارداً أن (العالم - النفس) مختلف (كروح) عن هذه الحياة الفعالة التي تنتمي لهذه الحياة. والنفس هي ببساطة العنصر الحي فيما هو عضوي، إنها ليست شيئاً بمعْزِلٍ عن الجسم، ليست شيئاً مادياً، بل هي بالأحرى (الحياة - القوة) التي تتخلل الجسم وأفلاطون بالتالي سمى (الإله) [٢٤] خالداً، أي أنه كائن حي على نحو أبدي. وهو لم يتجاوز مقولة الحياة وعندما نلتقط حقيقة الحياة في طبيعتها الحقيقية، فإننا نتبين مبدأ واحداً، حياة عضوية واحدة للكون، نَسَقاً حيّاً واحداً. وكل هذا ببساطة يشكل أعضاء الذات الواحدة. والكواكب التي تدور حول الشمس هي ببساطة الأعضاء العملاقة لهذا النسق الواحد. وفي هذا الإطار فإن الكون ليس تجميعاً لأحداث عديدة توجد في علاقة من عدم الاكتراث، بل هو نسق مزود بالحياة. وبهذه الفكرة - على أي حال - لم نصل بعد إلى الخاصية الماهوية (للروح).

لقد تناولنا الجانب الشكلي لعلاقة الغايات. والجانب الآخر هو جانب المحتوى. والسؤال هنا قد يتخذ الأشكال التالية: ما هي الخواص الماهوية للغاية، أو ما هو محتوى الغاية الذي يتحقق، أو كيف تتكون هذه الغايات بالنسبة لما يسمى الحكمة؟ وفي إطار المحتوى فإن نقطة الانطلاق هي نفسها التجربة. أي أننا ننطلق من (الوجود) المباشر. ودراسة الغايات في الشكل الذي تلتقي فيه بالفعل بها قد ساهم - ونحن نتابع الأمر من هذا الجانب

(٢٤) النص هو God وليس god لكننا ترجمناه الإله وليس الله لأننا في عصر يوناني لم يعرف بعد الدين السماوي. خاصة وأن الجملة التالية تصف الإله بأنه مجرد الحياة (المترجم).

- عن أي شئ آخر في إهمال الدليل الغائي، وعلى نحو كبير حتى أن هذا الدليل قد تأتى إلى أن يُنظر إليه بعين الازدراء. ونحن تعودنا على التحدث عن الترتيبات الحكيمة (للطبيعة) والأنواع المختلفة والعديدة للحيوانات المتناهية بالنظر إلى الطبيعة الحقيقية للحياة التي فيها. والوسيلة الخارجية الضرورية لهذه الحياة توجد بالفعل، إن الحياة في أشكالها المختلفة هي الغاية. وعلى هذا إذا تساءلنا عن قوام هذه الغاية ما هو فإنه يتبين أنه ليس سوى الحفاظ على هذه الحشرات، الحفاظ على هذه الحيوانات، إلخ. ويمكننا أن نجد اللذة في تأمل حياتها، لكن ضرورة طبيعتها ومصيرها هي من النوع الذي بلا معنى بشكل مطلق، أو لنطرح المسألة على نحو آخر، هي تصور بلا معنى على نحو مطلق. وعندما نقول إن (الله) قد جعل الأشياء هكذا فإننا إنما ندلي بملاحظة كلها تقوى، فإننا نرقى إلى مصاف (الله)، ولكن عندما نفكر في (الله) فإنه تكون لدينا فكرة غاية مطلقة لا متناهية، وإن هذه الغايات البسيطة تمثل تناقضاً جاداً مع ما ندركه على أنه طبيعته (هو) الفعلية. فإذا تناولنا الآن ما يحدث في المجالات الأعلى للوجود، ونظرنا إلى الغايات الإنسانية التي قد نعدها هي الأعلى بالمقارنة فإننا نرى أنها قد طرأ عليها إحباط وهي تختفي، ولا تترك أي نتيجة دائمة. وفي (الطبيعة) توجد ملايين من البذور تفنى عندما نشرع في الوجود، وبدون أن تكون قادرة على تطوير (القوة - الحياة) فيها. وحياة القسم الأكبر من الأشياء الحياة قائمة على القضاء على الأشياء الحية الأخرى، وبعد هذا شيئاً حسناً من أجل الغايات الأسمى. فإذا تجاوزنا مجال الأخلاقيات وتوجهنا حتى إلى مرحلتها الأقصى ألا وهي الحياة المدنية ثم بحثنا ما إذا كانت الغايات هنا تتحقق أم لا، فسوف نجد - في الحقيقة - أن الكثير يتحقق، غير أنه لا يزال القدر الأكبر بلا تحقق، وتدمره عواطف الناس ونزعتهم الشريرة، ويصدق هذا على الغايات الأعظم والأمجد. ونحن نرى الأرض وقد تغطت بالخرائب وبقايا الروائع والأعمال التي خلفتها أعظم الأمم والتي غاياتها هي التي ندركها على أن لها قيمة كبيرة. والأشياء الطبيعية العظيمة والأعمال الإنسانية تتحمل في الحقيقة وتتحدى الزمن، لكن كل تلك الحياة القومية الرائعة قد تلاشت بلا رجعة. وهكذا نرى من

جانب تصاميم بسيطة وثانوية بل وحتى خسيسة قد جرى إنجازها، ومن جهة أخرى فإن تلك التي نقر على أن لها قيمة هامة قد أصيبت بالإحباط. ونحن هنا مضطرون على وجه اليقين إلى أن نرتفع إلى مصاف الفكر ذي التصميم الأسمى والغاية الأسمى، وذلك عندما نأسى لسوء الحظ الذي قد حاق كثيراً بما له قيمة عالية وننوح على اختفائها. ويجب أن نُعدّ كل تلك الغايات - مهما يكن ما تثيره فينا من اهتمام - متناهية وثانوية، وننسب لتناهيها الدمار الذي يحيق بها. لكن هذه الغاية الكلية ليست مما يُكْتشف في التجربة، ومن ثم يتغير الطابع العام للتحول، وذلك أن التحول يعني أننا ننطلق من شئ مُعْطىً، وأننا نتعقل بالقياس المنطقي ما نجده في التجربة. ولكن ما نجده حينئذ حاضراً في التجربة يتشخصن بأن له حداً وإن الغاية العظمى هي (الخير)، (الغاية - النهائية) العام للعالم. وعلى العقل أن يُعد هذه الغاية على أنها (الغاية - النهائية) المطلقة للعالم، وعليه أن يتطلع إليها على أنها قائمة على نحو خالص على الطبيعة الماهوية للعقل، والتي لا تقدر (الروح) أن تتجاوزها. والعقل في شكل الفكر هو - على أي حال - الذي يُدْرَك على أنه مصدر هذه الغاية. وعلى هذا فإن الخطوة التالية هي أن هذه الغاية يجب أن تُظْهر أنها قد تحققت في العالم. غير أن (الخير) هو ماله طابع محدد في ذاته ولذاته عن طريق العقل، و(الطبيعة) تقف معارضة له، من جهة (كطبيعة) فيزيائية تتّبع مسارها الخاص وقوانينها الخاصة، ومن جهة أخرى على أنها العنصر الطبيعي في (الإنسان)، هي غاياته الخاصة المعارضة (للخير). فإذا سرنا بما تظهره لنا حواسنا فإننا نجد الكثير مما خير في العالم، ولكنها تُظهر لنا أيضاً صفة لا متناهية للشر، وعلينا أن نقدر مقدار الشر، ومقدار الخير الذي لم ينل تحققاً لكي نكتشف أيهما هو الأرجح. وعلى أي حال فإن (الخير) هو شئ جوهري على نحو مطلق، إنه ينتمي إلى الماهية ذاتها لطبيعته التي ينبغي أن تتحقق ولكنه شئ هو وحسب (ينبغي) أن يتحقق، وذلك أنه لا يستطيع أن يكشف ذاته في التجربة. إنه يكتفي بأن يكون شيئاً ينبغي أن يوجد، شيئاً هو مُسَلَّمة. ولكن لما كان (الخير) ليس له ذاته القوة لكي تحقق ذاتها هكذا، فإن من الضروري أن نطرح مُسَلَّمة شئ ثالث من خلاله سوف تتحقق (الغاية -

النهائية) لعالم. إن الخير الأخلاقي ينتمي ماهوياً للإنسان، ولكن لما كانت قوته متناهية، ولما كان تحقق الخير فيه محدود نظراً للعنصر الطبيعي المقترن به، نظراً لأنه في الواقع إنه هو نفسه يكون عدو (الخير)، فليس في مُكْنَتِه أن يحققه. ووجود (الله) يجري تصوره هنا ببساطة على أنه مُسَلَّمة، على أنه شئ ينبغي أن يوجد، وينبغي أن يكون لدى (الإنسان) يقين ذاتي به، وذلك لأن (الخير) يطرح ما هو أقصى في عقله. لكن هذا اليقين هو مجرد يقين ذاتي، إنه يظل مجرد اعتقاد، مجرد مثال، وهو لا يستطيع أن يتبدى على أنه يوجد بالفعل. أجل، إذا كان على (الخير) أن يكون أخلاقياً حقاً وحاضراً إذن يجب علينا أن نذهب إلى مدى التطلع والافتراض المسبق للوجود الدائم لهذا النشاز، لأن (الخير) الأخلاقي لا يستطيع أن يوجد ولا يستطيع أن (يكون) إلا طالما أنه في صراع مع الشر. وهكذا نجد أنه من الضروري أن نُسَلِّم بالوجود الدائم للعدو، نُسَلِّم بما هو معارض (للخير). إذن، إذا نحن استدرنا إلى المحتوى فإننا نجده محدوداً، وإذا واصلنا السير إلى الغاية القصوى فإننا نجد أنفسنا في نطاق آخر، حيث ننطلق مما هو جواني وليس مما هو حاضر بالفعل وتزودنا به التجربة، إن (الخير)، (الغاية - النهائية) هي شئ ذاتي وحسب، وفي هذه الحالة فإن التناقض بين حياة (الإنسان) المتناهية و(الخير) يجب أن يظل قائماً بشكل دائم.



التوسع في الدليلين الغائي والأنطولوجي على نحو ما ورد في محاضرات فلسفة الدين لعام ١٨٢٧



من بين أدلة وجود (الله) يحتل (الدليل الكوني) المكانة الأولى. ففيه وحده يوجد (الوجود) المطلق الإيجابي، يوجد (اللامتناهي) وهو لا يتحدد وحسب على أنه مجرد لا تناه بصفة عامة، ولكنه باعتباره في تناقض مع خاصية ما هو عرضي، إنه هو الضروري على الإطلاق. و(الحق) هو (الماهية) الضرورية المطلقة وليس مجرد (الوجود) أو مجرد (الماهية).

وهذه المقولة تتضمن من ذي قبل خصائص أخرى. وفي الحقيقة نجد أن هذه الأدلة يمكن أن تتضاعف عشرات المرات، وكل مرحلة من (الفكرة العادية) المنطقية يمكن أن تساهم بنصيبها. وخاصية الضرورة المطلقة قائمة في مسار الفكر الذي وصفناه.

إن (الماهية) الضرورية بإطلاق إذا ما جرى تناولها بصفة تجريدية عامة هي (الوجود) لا على نحو مباشر ولكن باعتباره منعكساً في ذاته. ولقد حددنا (الماهية) على أنها (اللا - متناهي)، إنها سلب لذلك السلب الذي نسميه المتناهي. وذلك الذي جعلناه التحول ليس - هكذا - (الوجود) التجريدي، ليس (الوجود) المجرد، بل (الوجود) الذي هو سلب السلب أو نفي النفي.

وهو يتضمن داخله عنصر التباين، التباين الذي يرتد إلى البساطة. وفي هذا (اللامتناهي)، في هذا (الوجود) المطلق أو في (الماهية) يوجد ضمناً تصميم التباين، يوجد سلب السلب أو نفي النفي، لكن التباين هو على نحو ما يربط ذاته بذاته. غير أن التصميم من هذا النوع هو ما نسميه حرية الإرادة. والسلب هو التصميم أو الخصوصية، وسلب التصميم هو نفسه فعل التصميم. إن طرح تباين هو بالضبط طرح تصميم. وحيث لا يوجد سلب لا يوجد تباين، لا يوجد تصميم.

وفي هذه الوحدة، في هذا (الوجود) المطلق، يوجد - هكذا - بشكل ضمني التصميم بصفة عامة، وهو في الحقيقة (فيه) نظراً لأنه هو حرية الإرادة. إن ما يتحدد على أنه التصميم هو الذي في ذاته ولا يتأتى من الخارج. والتقلقل مطوي في طبيعته ذاتها باعتباره سلب السلب أو نفي النفي، وهذا التقلقل يحدد نفسه على نحو أكثر تحديداً على أنه الفعالية. وتصميم (الماهية) هذا في ذاته هو (الضروري) في ذاته، طرح التصميم، طرح التباين، وإن إلغاءه واستيعابه يكونان بحيث أن هذا هو الفعل، وهذا التصميم الذاتي الذي توصلنا إليه يظل في العلاقة البسيطة بذاته.

و(الوجود) المتناهي لا يواصل ليكون (آخر)، وليست هناك أي هوة بين (اللامتناهي) والمتناهي. إن المتناهي هو شئ يلغي ذاته، يفقد ذاته في شئ أرقى، حتى أن حقيقته هي (اللامتناهي)، حقيقته هي ما له (وجود) في ذاته ولذاته. إن (الوجود) المتناهي، العرضي هو شئ يسلب ذاته ضمنياً، غير أن هذا السلب الذي يطرأ عليه هو بالذات (الإيجابي)، هو التحول إلى الإيجاب، وهذا الإيجاب هو (الماهية) الضرورية المطلقة.

وهناك شئ آخر للْحِجاج أو الحجة، وأساسها يتألف من الخاصية نفسها، والتي هي عينها بالنسبة لخاصية الشكل، رغم أن المحتوى هو أكبر، ونتبين هذا في الدليل (الطبيعي - اللاهوتي) أو الدليل (الغائي). وهنا - أيضاً - لدينا من جهة (الوجود) المتناهي، لكنه لا يتحدد وحسب تجريدياً على أنه (وجود) فقط، ولكن كشئ فيه تصميم له محتوى أغنى، ولكن كشئ حي. والحياة إذا ما تناولناها بمعناها الأكثر خصوصية تتضمن أن هناك غايات في (الطبيعة)، وأن هناك ترتيباً في تطابق مع هذه الغايات وهذا الترتيب هو في الوقت نفسه ليس من نتاج هذه الغايات، حتى أن الترتيب المنظم موجود هناك باستقلال لذاته، ورغم أنه من وجهة نظر مختلفة يمكن أن يتشخصن على أنه غاية أيضاً فإنه لايزال هناك ما هو مُعْطىً بالفعل هكذا يظهر ذاته على أنه في تطابق مع هذه الغايات.

إن المنهج الطبيعي - اللاهوتي بالنسبة للعالم يمكن ألا يكون سوى دراسة للترتيب الغائي الخارجي، ومن ثم فإن هذه الطريقة من النظر

تعرضت للتشكيك فيها، وبحق أيضاً، وذلك لأن علينا هنا أن نتعامل وحسب مع الغايات المتناهية التي تقتضي وسائل، وعلى سبيل المثال حقيقة أن (الإنسان) يتطلب هذا أو ذاك من أجل حياته الحيوانية. وهذا يمكن تخصيصه أكثر. فإذا نحن نظرنا إلى هذه الغايات على أنها شئ أولي، واعتقدنا أن هناك وسيلة لإشباع هذه الغايات وأن هناك (الله) الذي يسمح بوجود هذه الوسيلة من أجل مثل هذه الغايات، إذن فإننا سرعان ما نتأتى إلى أن نرى أن هذا المنهج في النظر إلى الأشياء غير ملائم للتعبير عن ماهية وجود (الله).

وهذه الغايات - طالما أنها تبدو في أشكال خاصة محددة إنما يُنْظر إليها على أنها غير مهمة من الناحية الماهوية، حتى إننا يصعب أن نقدرها تقديراً قيماً عالياً، ولا نستطيع أن نتصور أنها تمثل شيئاً هو الموضوع المباشر لإرادة (الله) وحكمته. وكل هذا قد جرى تلخيصه في بيت من أبيات قصيدة "اللقاح" لجوته ففيها هناك مخلوق يبدو وهو يمتدح (الله) (الخالق) على أساس أنه (هو) خلق شجرة الفلين لكي نتمكن من أن نملك سدادات الزجاجات.

ويمكننا أن نلاحظ بالنسبة للفلسفة الكانتية أن كانت في كتابه (نقد مَلَكَة الحكم) يطرح التصور الهام للغايات (الباطنية)، أي تصور (القوة - الحياة). وهذا هو تصور أرسطو ألا وهو: إن كل شئ حي هو غاية وسيلتها في ذات الشئ الحي، في أعضائه، في تنظيمه وعضويته، وإن سيرورة هذه الأعضاء يشكل الغاية، أي يشكل حركة الحياة.

وهذا هو اللامتناهي، وليس التطابق المتناهي مع غاية، وفيه لا تكون الغاية والوسيلة خارج ذاتيهما. إن الوسيلة تطرح الغاية، والغاية تطرح الوسيلة. والعالم هو حي، إنه يحتوي حركة الحياة وعالم الأشياء الحية. وما ليس له حياة - (الطبيعة) غير العضوية، الشمس، النجوم - يكون في علاقة ماهوية ومباشرة مع ما له حياة، وفي علاقة مع (الإنسان) طالما أنه بشكل ما ينتمي إلى (الطبيعة) الحية، ومن جهة لأنه يطرح غايات جزئية أمام نفسه. وهذا التطابق المتناهي مع غاية نجده في (الإنسان).

وتلك هي النعمة المميزة للحياة بصفة عامة، وفي الوقت نفسه هي المميزة للحياة كما هي في الواقع، الحياة كما تتبدى في العالم. ومن الحق أن هذه الحياة هي الحياة في ذاتها، التطابق الباطني مع غاية، لكنها تعني أن كل نوع أو جنْس للحياة يمثل مجالاً ضيقاً جداً وله طبيعة محدودة للغاية.

وعلى هذا فإن التقدم الحقيقي هو من هذه الحالة المتناهية للحياة إلى التطابق الكلي المطلق مع غاية، إلى التفكير الذي يذهب إلى أن هذا العالم هو نَسَق، فيه كل شئ له علاقة ماهوية بكل شئ آخر، ولا شئ معزول، والشئ المرتب بانتظام في ذاته، والذي كل شئ فيه له مكانه مرتبط ارتباطاً شديداً بالكل، ويبقى من خلال الكل، ومن ثم يتخذ دوراً فعالاً في الإنتاج، في حياة الكل.

والنقطة المحورية هكذا هي أن تحوُّلاً يتم من الحياة المتناهية إلى الحياة الكلية الواحدة، إلى الغاية الواحدة التي تَتَفَصَّصُ إلى غايات جزئية، على نحو أن الأشياء في هذا التجزؤ هي في حالة تناغم ولها علاقة ماهوية تبادلية.

وإذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إن (الله) يتحدد على أنه (الماهية) الضرورية المطلقة، غير أن هذا التعريف - كما سبق لكانت أن لاحظ - قاصر في التعبير عن تصور (الله). إن (الله) وحده هو الضرورة المطلقة، غير أن هذا التعريف لا يستوعب تصور (الله)، والتعريف الذي يوصف فيه (هو) على أنه (القوة - الحياة) الكلية، الحياة الكلية الواحدة هو الأسمى والأعمق معاً.

ولما كانت الحياة هي الذاتية على نحو ماهوي، هي شئ حي، فإن هذه الحياة الكلية هي ذاتية، هي النفس. وهكذا فإن النفس متضمنة في الحياة الكلية، خاصية النفس الواحدة الشاملة الطبع، المسيطرة الشاملة، النفس التي تقوم بالتنظيم.

وبالنسبة للعنصر الصوري هنا فإن علينا أن نلاحظ الشئ نفسه عينه الذي نجده مرتبطاً بالأدلة السابقة. ولدينا هنا - مرة أخرى - تحول (الفهم)،

و(لأن) هناك ترتيبات، غايات من النوع المماثل، فإنه توجد حكمة تَطْبَعُ وتنظم كل شئ. لكن فعل الارتقاء إلى مصاف الفكر هذا يتضمن في الوقت نفسه اللحظة السالبية، والتي هي النقطة الرئيسية ألا وهي أن هذه الحياة، هذه الغايات على نحو ما تكون عليه بالفعل وكما توجد في شكلها المتناهي المباشر لا تمثل ما هو حقيقي. بل بالعكس، إن حركة الحياة الواحدة، هذه النفس الواحدة هي الحقيقية.

لا يوجد شيئان، وفي الحقيقة توجد نقطة انطلاق، لكن التوسط له طابع أنه في التحول نجد ما هو أول لا يواصل أن يكون الأساس، الشرط. بل بالعكس، إن عدم حقيقته، سلبه متضمن في هذا التحول، إنه سلب العنصر المتناهي السالبي فيه، سلب تجزئية الحياة. وهذا السالبي يطرأ عليه السلب، وفي فعل الارتقاء هذا تختفي التجزئية المتناهية. وموضوع الوعي وهو يمثل الحقيقة هو نسق حركة الحياة الواحدة، النفس الخاصة لحركة الحياة الواحدة، النفس، النفس (الكلية).

وهنا يحدث مرة أخرى إن هذا التعريف: (الله) هو قوة الحياة الفعالة الكلية الواحدة، النفس التي تطرح وتضع وتنظم الوجود هو تصور غير كافٍ بعْد للتعبير عن تصور (الله). ويتضمن على نحو ماهوي في تصور (الله) أنه (هو) هو (روح).

ولا يزال علينا أن نتناول الشكل الثالث والماهوي والمطلق من وجهة النظر هذه. وفي التحول الذي أشرنا إليه في التو فإن المحتوى كان هو الحياة، حركة الحياة المتناهية، الحياة المباشرة التي توجد بالفعل. وهنا في الشكل الثالث نجد أن المحتوى الذي يشكل الأساس هو (الروح). ولكن في شكل قياس فإن الأمر يأتي على النحو التالي: لأن العقول المتناهية توجد أو تكون - و(الوجود) هو الذي يشكل هنا نقطة الانطلاق، - لهذا فإن (العقل) المطلق أو (الروح) توجد أو تكون.

ولكن (لأنَّ) هذه، هذه العلاقة الإيجابية وحسب قاصرة في هذا المجال، وذلك أن العقول المتناهية تقتضي أن يحدث التفكير فيها على أنها الأساس،

و(الله) سيكون نتيجة وجود العقول المتناهية. إن الشكل الحق هو: توجد عقول متناهية، لكن المتناهي ليست له أي حقيقة، إن حقيقة الروح المتناهية هي (الروح) المطلقة.

إن تناهي العقول المتناهية ليس (وجوداً) حقيقياً، إنه بحكم طبيعته الخالصة الجدل والذي يتضمن أنه يلغي ذاته، يسلب ذاته أو ينفيها، وسلب هذا التناهي هو إيجاب باعتباره لا متناهياً، على أنه شئ كلي في ذاته ولذاته. وهذا هو الشكل الأقصى للتحول، لأن التحول هنا هو (الروح) ذاتها.

وفي هذا الصدد توجد خاصيتان، (الوجود) و(الله). وطالما أننا ننطلق من (الوجود) فإن هذا الوجود منظوراً إليه على نحو يتبدى في البدء هو متناه بشكل مباشر. ولما كانت هاتان الخاصيتان موجودتين فإننا نستطيع بالمثل أن نبدأ من (الله) وننطلق إلى (الوجود)، بالرغم من أنه عندما نقول إننا نستطيع يجب أن نتذكر أننا لا نستطيع أن نتحدث عما نستطيع أن نفعله في ارتباط بتصور (الله)، لأنه (هو) هو الضرورة المطلقة.

ونقطة الانطلاق هذه عندما تبدو هكذا في شكل متناهٍ لا تحتوي بعد (الوجود)، وذلك لأن (إلهاً) ليس إلهاً هو شئ متناه، وليس (إلهاً) حقاً. إن تناهي هذه العلاقة، قائم في حقيقة أنها ذاتية، هي هذا التصور العام في الواقع. إن (لله) وجوداً، لكنه (هو) ليس له إلا هذا الوجود الجزئي المتناهي الخالص في فكرتنا عنه (هو). وهذا أحادي الجانب، ولقد أدرجنا في هذا المحتوى ألا وهو (الله) وضمة الأحادية الجانب، ذلك التناهي الذي يحدد فكرة (الله). والنقطة الرئيسية هي أن الفكرة يجب أن تتخلص من هذا القصور الذي به تكون شيئاً معروضاً وحسب في العقل، شيئاً ذاتياً، وهذا المحتوى يجب أن يلتحق به تصميم (الوجود).

وعلينا أن نتناول هذا التوسط الثاني كما يبدو في هذا الشكل المتناهي، أو شكل (الفهم) في إطار (الدليل الأنطولوجي). وهذا الدليل ينطلق من (الفحوى) تصور (الله) ويتوجّه من هذا إلى (الوجود). ونحن لا نجد هذا التحول بين القدماء، وعلى سبيل المثال في الفلسفة (اليونانية)، كما أنه لم

يوجد في (الكنيسة المسيحية) إلا بعد حقبة طويلة من الزمن. وكان أول من التقط هذه الفكرة واحد من أعظم الفلاسفة المدرسيين العظام ألا وهو القديس أنسلم [٢٥] أسقف كانتربري، ذلك المفكر الفلسفي العميق.

ونحن لدينا فكرة (الله)، لكنه (هو) ليس مجرد فكرة. إنه موجود فكيف يتأتى لنا أن نقوم بهذا التحول؟ كيف يتأتى لنا أن نتبين أن (الله) ليس مجرد شئ ذاتي فينا؟ كيف يمكن لهذا التصميم (للوجود) أن يحدث له توسط (بالله)؟

إن النقد الكانتي كان موجهاً ضد هذا الدليل الذي يُسمى (الدليل الأنطولوجي) أيضاً، وكان هذا النقد نجاحاً مُظَفَّراً - إن جاز لنا القول - في عصره. ولا يزال معقوداً اليوم أن هذه الأدلة جرى تفنيدها باعتبارها جهوداً لا طائل لها من جانب (الفهم). وعلى أي حال تبينا من قبل حقيقة أن الفعل الذي به تصل الأفكار الأعلى إلى هنا هو فعل (الروح)، فعل يمت بشكل فريد (للروح) المفكرة، والتي لن يتنازل (الإنسان) عن حق ممارستها، وكذلك أيضاً فإن هذا الدليل هو فعل من النوع نفسه.

والقدماء لم يعرفوا هذا التحول، فلكي يصلوا إليه كان من الضروري أنه ينبغي على (الروح) أن تغوص في ذاتها بأكبر قدر من العمق. و(الروح) عندما تصل مرة إلى شكلها الأقصى للحرية ألا وهو الذاتية، تتصور أولاً هذا التفكير في (الله) على أنه ذاتي وتصل أولاً إلى هذا النقيض من الذاتية والموضوعية.

ولقد عبر القديس أنسلم عن طبيعة هذا التحول على النحو التالي. إن فكرة (الله) هي أنه (هو) كامل كمالاً مطلقاً. وعلى هذا إذا فكرنا في (الله) وحسب على أنه فكرة، إذن فإننا نجد أن ما هو مجرد ذاتي وما هو مجرد معروض في شكل فكرة قاصر وليس كاملاً وبالنسبة لذلك الأكثر كمالاً

---

(٢٥) القديس أنسلم (حوالي ١٠٣٣ - ١١٠٩) وله كتابات عن صفات (الله) (المترجم).

والذي ليس مجرد عرض على أنه فكرة فإنه هو أيضاً (موجود)، إنه موجود حقاً. لهذا، لما كان (الله) هو الأكمل فإنه (هو) ليس فكرة وحسب، بل بالعكس، إنه (هو) له مرجعية أو حقيقة.

والشكل الأخير الأعرض والأكثر عقلانية الذي يمثل تطور هذا التفكير من جانب القديس أنسلم يؤكد أن تصور (الله) أو (فحواه) يتضمن أنه (هو) (جوهر) كل الحقائق، الماهية الحقيقية الأكبر. لكن (الوجود) هو أيضاً الحقيقة، لهذا فإن (الوجود) يمتُّ إليه (هو).

ولقد كانت هناك اعتراضات ضد هذا من أن (الوجود) ليست له حقيقة، وأنه لا يمت إلى حقيقة (فحوى). والحقيقة في فحوى أو تصور تتضمن محتوى محدداً في فحوى، لكن (الوجود) لا يضيف شيئاً للفحوى أو لمحتوى الفحوى. ولقد طرح الفيلسوف كانت المسألة بالشكل الجميل التالي: إنني أكون فكرة عن مائة قطعة نقدية، لكن الفحوى أو التصور، تحددية المحتوى هي نفسها سواء أنا أكون فكرة عنها أو ما إذا كنت أملكها بالفعل.

وضد القضية الأولى من (الوجود) ينبغي أن يصدر من (الفحوى) بصفة عامة. قيل إن (الفحوى) و(الوجود) مختلفان كل منهما عن الآخر: (فالفحوى) هكذا توجد لذاتها، بينما (الوجود) مختلف. إن (الوجود) يجب أن يتأتى إلى (الفحوى) من الخارج، من موضع آخر. و(الوجود) ليس متضمناً في (الفحوى). وهذا يمكن أن يطرح بطريقة جميلة بمساعدة المائة قطعة نقدية.

وفي الحياة العادية فإن فكرة مائة قطعة نقدية تُسمى فحوى أو تصور. وذلك ليس فحوى بأي حال من الأحوال الذي يمكنك من أن يكون لديكم أي نوع من تصميم المحتوى. ومن الحق يقيناً أن (الوجود) قد لا يمت إلى (فكرة - إحساس) مجردة مثل الأزرق أو أي تصميم (للفهم) يكون في الذهن، ولكن هذا إذن ينبغي أن يُسمى فحوى.

و(الفحوى) أو بالأحرى (الفحوى) المطلقة، (الفحوى) في ذاتها ولذاتها، (فحوى) (الله) يجب تناولها لذاتها، وهذه (الفحوى) تحتوي (الوجود)

كخاصية متحددة. إن (الوجود) هو شكل لتحددية (الفحوى). ويمكن تبين هذا بسهولة بطريقتين.

أولاً وقبل كل شئ فإن (الفحوى) من الناحية الماهوية (الكلي) الذي يحدد ذاته، الذي يخصص ذاته، إن (الفحوى) هي ما له قوة فعالة لإحداث التباين، لإحداث التجزئي والتحديد ذاته، لأحداث طرح تناهٍ، وسلب تناهيه، ويكون من خلال سلب هذا التناهي في هوية مع ذاته.

وهذه هي (الفحوى) بصفة عامة. وهذا هو بالضبط ما تكون عليه (فحوى الله)، ما تكون عليه (الفحوى) المطلقة. و(الله) باعتباره (روحاً) أو (الحب) يعني أن (الله) يجزئ (نفسه هو)، إنه ... يخلق العالم، يخلق (آخر) عن (نفسه هو) وهو يمتلك (نفسه هو) ويكون في هوية مع (نفسه هو) في هذا الآخر.

وفي (الفحوى) بصفة عامة، بل وأكثر في (الفكرة العادية) فإن ما نتبينه في الواقع هو أنه من خلال سلب التجزئية، الطرح الذي هو في الوقت نفسه عمل الفعالية التي (هو نفسه هو) يكون عليها، إنه (هو) في هوية مع (نفسه هو) ويربط (نفسه هو) (بنفسه هو).

والسؤال الأول المطروح هو: ما هو (الوجود)؟ ما هي هذه الصفة، ما هي هذه التحددية التي هي الحقيقة؟ إن (الوجود) ليس إلا ما لا يمكن التلفظ به، ليس إلا ما لا يمكن تصوره، إنه ليس ذلك الشئ العيني الذي تكون عليه (الفحوى)، بل هو مجرد تجريد المرجعية إلى النفس. ويمكننا أن نقول إنه المباشرية، إن (الوجود) هو (المباشر) بصفة عامة وبالعكس فإن (المباشر) هو (الوجود)، إنه في علاقة مع ذاته، أي أن التوسط يحدث فيه سلب أو نفي.

إن هذا التصميم ألا وهو المرجعية إلى النفس أو المباشرية وعلى هذا فإنه يوجد مباشرة لذاته في (الفحوى) بصفة عامة، وهو متضمن في (الفحوى) المطلقة، في (فحوى) (الله)، إنه (هو) المرجعية إلى النفس. وهذه المرجعية التجريدية للنفس توجد مباشرة في (الفحوى) ذاتها.

إن (الفحوى) هي ما له حياة، ما هو إحداث التوسط الذاتي، ومن ثم فإن (الوجود) أيضاً هو إحدى خصائصها. إن (الوجود) مختلف عن (الفحوى) إلى هذا المدى، إن ذلك (الوجود) ليس (الفحوى) بِرُمَّتِها، بل هو وحسب خاصية من خصائصها، إنه مجرد ذلك الجانب البسيط من (الفحوى) وبفضله يكون مستقراً مع ذاته، يكون في هوية ذاتية.

إن (الوجود) هو التصميم الموجود في (الفحوى) كشئ مختلف عن (الفحوى)، لأن (الفحوى) هي الكل، و(الوجود) ليس إلا تصميماً واحداً منها. والنقطة الأخرى هي أن (الفحوى) تحتوي هذا التصميم في ذاتها، وهذا التصميم هو تصميم من تصميماتها، غير أن (الوجود) هو أيضاً مختلف عن (الفحوى)، لأن (الفحوى) هي الكلية. وطالما أنهما مختلفان فإن التوسط يشكل عنصراً ضرورياً في وحدتهما.

وهما ليسا في هوية بشكل مباشر، إن المباشرية كلها لا تكون حقيقية وحقة إلا طالما أنها توسط داخل نفسها، وبالعكس إن التوسط كله، طالما أنه المباشرية في ذاته له مرجعية إلى النفس. و(الفحوى) مختلفة عن (الوجود)، والصفة الفريدة للتباين قائمة في أن (الفحوى) تستوعبه وتلغيه.

و(الفحوى) هي الكلية وتمثلها الحركة، السيرورة، وبهذا تجعل نفسها موضوعية. و(الفحوى) باعتبارها (فحوى) متميزة عن (الوجود) هي شئ ذاتي خالص، وهذا يتضمن قصوراً. وعلى أي حال فإن (الفحوى) هي كل ما هو الأعمق والأسمى. والفكرة الخالصة (للفحوى) تتضمن أن عليها أن تتعامل مع هذا القصور الخاص بالذاتية، عليها أن تتعامل مع هذا التمايز بين ذاتها و(الوجود)، وعليها أن تُمَوْضِع ذاتها. وهي ذاتها فعل إنتاج ذاتها باعتباره شيئاً له (وجود)، باعتباره شيئاً موضوعياً.

ومهما يكن ما نفكر فيه في (الفحوى) يجب أن نُقْلِع عن أن الفكرة الذاهبة إلى أنها شئ (نحن) وحسب الذي نملكه، ونشيده داخل أنفسنا. إن (الفحوى) هي (النفس)، (الغاية) - النهائية) لشئ ما، لما له حياة، وما نسميه (النفس) هو (الفحوى)، وفي (الفحوى)، في الوعي، فإن (الفحوى)

(كفحوى) تنال الوجود (كفحوى) حرة توجد في ذاتيتها باعتبارها متميزة عن واقعها على هذا النحو.

إن الشمس، الحيوان (هو) مجرد (الفحوى)، لكنه لا يملك (الفحوى)، فبالنسبة للأشياء فإن (الفحوى) لم تصبح موضوعية. ونحن نجد في الوعي لا في الشمس تلك القسمة التي تسمى (الأنا)، (الفحوى) الموجودة، (الفحوى) في واقعها الذاتي، و(الأنا)، هذه (الفحوى)، تكون ذاتية.

وعلى أي حال، ما من إنسان قانع بمجرد نفسيته. إن (الأنا) فعالة، وهذه الفعالية تظهر ذاتها في النفس التي تقوم بالتموضع، تظهر ذاتها في إعطاء النفس حقيقتها، تعطيها الوجود المحدد. وهذه الفعالية في أقصى دلالتها رحابةً وعينيةً، هذه الفعالية الخاصة (بالفحوى) هي الدافع. وكل إحساس بالإشباع ينبعث من خلال هذه العملية حيث يجري الاستغناء عن الذاتية، وما هو باطني وذاتي ينطرح على أنه في الوقت نفسه براني، موضوعي، وحقيقي، تلك السيرورة التي بها تحدث وحدة ما هو مجرد ذاتي وما هو مجرد موضوعي، وتُنْزَع من كل منهما أحادية الجانب.

ولا يوجد أي شئ جرى تصويره تصويراً رائعاً مما يحدث في العالم مثل إلغاء تناقض الذاتي والموضوعي، حيث أن وحدتهما يجري تأكيدها.

وتفكير القديس أنسلم - لهذا - وعلى مدى محتواه - هو التفكير الأصدق والأكثر ضرورة، لكن شكل الدليل المستمد منه هو على وجه اليقين قاصر بالطريقة عينها كما هو في أحوال التوسط التي سبق أن أشرنا إليها. ووحدة (الفحوى) و(الوجود) هذه افتراضية، وقصورها قائم وحسب في الحقيقة عينها من أنها افتراضية.

وما هو مفترض هو أن (الفحوى) الخالصة، (الفحوى) في ذاتها ولذاتها، (فحوى) (الله) (موجودة)، وهي تحتوي (الوجود) أيضاً.

وإذا نحن قارنا هذا المحتوى بالإيمان أو المعرفة المباشرة، فسوف نجد أن المحتوى هو نفسه المحتوى الوارد في الافتراض المسبق عند

القديس أنسلم.

وعندما يجري النظر في المسألة من وجهة النظر هذه الخاصة بالمعرفة المباشرة، فما قيل هو هذا: من حقيقة الوعي تكون لدى فكرة عن (الله)، ومع هذه الفكرة يجب طرح (الوجود)، ولذلك حتى يرتبط (الوجود) بمحتوى هذه الفكرة. وإذا قيل إننا نؤمن بها، وأننا نعرفها بشكل مباشر، إذن فإن وحدة الفكرة و(الوجود) يجري التعبير عنها في حِجَاج القديس أنسلم، ولا نحصل على نأمة واحدة أبعد من هذا. وهذا هو الافتراض المسبق الذي نلتقي به في كل موضع عند سبينوزا أيضاً. لقد حدد (العلة المطلقة)، (الجوهر) على أنها ذلك الذي لا يمكن التفكير فيه على أنه ليس موجوداً، التصور الذي يتضمن الوجود، أي فكرة (الله) مرتبطة على نحو مباشر (بالوجود).

إن عدم انفصالية (الفحوى) و(الوجود) لا يوجد في شكل مطلق إلا في حالة (الله). وذلك أن تناهي الأشياء قائم في حقيقة أن (الفحوى) والشكل المحدد (للفحوى) و(وجود) (الفحوى) هي مختلفة من الناحية الماهوية. إن المتناهي هو ما لا يتطابق مع فحواه، أو بالأحرى لا يتطابق مع (الفحوى) (بألف لام التعريف).

ونحن لدينا فحوى (النفس)، إن الواقع، (الوجود) إنما يجري عرضه بالشكل التجسيمي. والإنسان هو فانٍ، ونحن نعبر عن هذه الحقيقة أيضاً بقولنا إن (النفس) والجسم يمكن أن ينفصلا. وفي هذا لدْينا حقيقة الانفصال، ولكن في (الفحوى) الخالصة لدينا عدم الانفصالية الذي أشرنا إليه.

وعندما نقول إن كل دافع هو مثال على (الفحوى) التي تحققه، فإننا نتناول ما هو صحيح صورياً، فالواقع الذي قد تلقى الإشباع هو بلاشك اللامتناهي بالنسبة للشكل. غير أن الدافع له محتوى، وبالنسبة للطابع المحدد لمحتواه فإنه متناهٍ ومحدود، وفي هذا المضمار فإنه لا يتطابق مع (الفحوى)، لا يتطابق مع (الفحوى) الخالصة.

وهذا هو تفسير ما هو متضمن في وجهة نظر معرفة (الفحوى). وما

يُعد دائماً هو معرفة (الله)، اليقين بوجود (الله) بصفة عامة. والتفكير الماهوي في هذا الصدد هو على النحو التالي: عندما تكون لدينا معرفة بموضوع، يكون الموضوع أمامنا، إننا مرتبطون به بشكل مباشر. لكن هذه المباشرية تتضمن التوسط، تتضمن ما قيل إنه فعل الارتقاء إلى مصاف (الله)، تتضمن حقيقة أن الروح الإنسانية يتأتى لها أن تعتبر المتناهي على أنه لا وجود.

وبهذا السلب أو النفي ترفع روح (الإنسان) ذاتها إلى (الله) وتُدخل ذاتها في تناغم مع (الله). والنتيجة هي: إنني أعرف أن (الله) موجود، إنه العلاقة البسيطة التي صدرت في هذا السلب أو النفي.



التوسع في الدليل الأنطولوجي
في محاضرات فلسفة الدين
لعام ١٨٣١



في مجال دين الوحي ما علينا أن ننظر فيه أولاً هو (الفحوى) التجريدية أو تصور (الله). وإن (الفحوى) الحرة الموحى بها على نحو خالص هي ما يشكل الأساس. وتجلي (الفحوى)، (وجودها) بالنسبة (لآخر)، هو وجودها، والمجال الذي يُظهر فيه هذا الوجود ذاته هو الروح المتناهية. وهذه هي النقطة الثانية - إن الروح المتناهية والوعي المتناهي عينيان. والشئ الرئيسي في هذا الدين هو التمسك بمعرفة السيرورة التي بها يُجَلِّي (الله) (نفسه هو) في الروح المتناهي، ويكون في هوية مع (نفسه هو) فيها. والنقطة الثالثة هي هوية (الفحوى) والوجود. والهوية هنا - إذا تكلمنا بدقة - هي تعبير أخرق، لأن ما لدينا في (الله) هو الحياة من الناحية الماهوية.

وفي الأشكال التي تناولناها حتى الآن فإننا تقدمنا مما هو أدنى لما هو أعلى، واتخذنا كنقطة بداية شكلاً محدداً واحداً من الوجود منظوراً إليه في جوانبه المختلفة. لقد جرى تناول (الوجود) أولاً في جانبه الأكثر شمولية على (الوجود) العرضي في (الدليل الكوني). وحقيقة (الوجود) العرضي هو (الوجود) الضروري في ذاته ولذاته. ثم جرى تصور الوجود على أنه يتضمن علاقات الغايات، وهذا قد زودنا (بالدليل الغائي). وهنا يوجد تقدم، بداية من الوجود كما هو مُعْطىً بالفعل وكما هو حاضر. وهذه الأدلة بالتالي تشكل جزءاً من التحديد المتناهي (لله). إن (فحوى) (الله) هي شئ لا متعين، وهو لا متعين ليس بالمعنى السيئ، بل هو بالأحرى ذلك الذي يعرض ما له في الوقت نفسه الطابع الأكثر تحديداً ممكناً، التصميم الذاتي. وهذه الأدلة الأولى تنتمي إلى مجال العلاقة المتناهية، إلى مجال التحديد المتناهي، نظراً لأننا ننطلق مما هو مُعْطىً. وهنا - من جهة أخرى - فإن نقطة الانطلاق هي (الفحوى) الحرة الخالصة، وعلى هذا في هذه المرحلة فإننا نلتقي (بالدليل الأنطولوجي) عن وجود (الله). وهذا الدليل

يشكل الأساس الميتافيزيقي التجريدي لهذه المرحلة. ولقد جرى اكتشافه في المبدء في (العالم المسيحي) على يد القديس أنسلم من كانتربري. ثم تطور أكثر على يد جميع الفلاسفة المتأخرين، على يد ديكارت ولينتز وفولف، ومع هذا تطور دائماً على مدى الأدلة الأخرى رغم أن هذا الدليل وحده هو الدليل الوحيد الحق. إن (الدليل الأنطولوجي) ينطلق من (الفحوى). و(الفحوى) يُنْظَر إليها على أنها شئ ذاتي، وتتحدد على أنها شئ معارض للموضوع وللحقيقة. وهنا يشكل نقطة الانطلاق، وما علينا أن نفعله هو أن نبيِّن أن (الوجود) أيضاً ينتمي لهذه (الفحوى). والمنهج الحق للإجراء هو على النحو التالي: إن (فحوى) (الله) هي قبل كل شئ إنما توصف وتتبدى أنه (هو) لا يمكن تصوره إلا وهو يحتوي (الوجود) فيه (هو). وطالما أن (الوجود) منفصل عن (الفحوى) فإن (الله) يوجد بطريقة ذاتية وحسب في فكرنا. فإذا كان (هو) ذاتياً فإنه (هو) يكون غير كامل، وعدم الكمال ينتمي وحسب (للروح) المتناهية. ويجب أن يتضح أن فحوانا ليست هي وحدها التي توجد، بل إنه (هو) يوجد مستقلاً عن تفكيرنا. وأنسلم يقرر الدليل بالشكل البسيط التالي: إن (الله) هو الأكمل، وفيما عداه لا يمكن لأي شئ أن يجري التفكير فيه على أنه موجود، وإذا كان (الله) مجرد فكرة، إذن فإنه (هو) لن يكون (هو) الأكمل. وعلى أي حال، فإن هذا سيكون في تناقض مع العبارة الأولى، وذلك أننا نعد الكامل ما ليس هو مجرد فكرة، بل هو أيضاً ما له (وجود). فلو كان (الله) ذاتياً وحسب، فإننا نستطيع أن نطرح شيئاً أسمى يمتلكه (الوجود) بالمثل. وهذا يتطور أكثر على النحو التالي: إننا نبدأ بالأكمل، وهذا يتحدد على أنه (الماهية) الأكثر حقيقية، على أنه (جوهر) كل الحقائق. ولقد أطلقنا على هذا مصطلح الإمكانية. واستناداً إلى كتاب (المنطق) القديم [٢٦] فإن الإمكانية لا توجد إلا حيث يتضح أنه لا يوجد أي تناقض. إن الحقائق موجودة - بمقتضى هذه الفكرة - على

(٢٦) يقصد هيجل بهذا كتابه "علم المنطق" والذي نقحه بعد ذلك في الجزء الأول من "موسوعة العلوم الفلسفية" وهو "المنطق" ويعرف باسم المنطق الأصغر (المترجم).

أن ننظر إليها على أنها موجودة في (الله) في جانبها الإيجابي وحسب، على أنها اللامحددة، وبهذه الطريقة فإن السلب مفروض فيه أن يجري استئصاله. ولكن من السهل البرهنة على أنه في هذه الحالة فإن كل ما يتبقّى هو تجريد شئ هو واحد مع ذاته. فعندما نتحدث عن الحقائق فإننا نعني أن يتضمن هذا أنها تمثل الخصائص المختلفة مثل الحكمة، الصَّلاَح، القوة العظمى، العلم المحيط. وهذه الخصائص هي صفات يمكن إظهارها بسهولة على أنها في تناقض بعضها بالبعض الآخر. إن (الخيرية) ليست الصلاح، والقوة المطلقة في تناقض مع الحكمة، وذلك أن الحكمة تفترض (الغايات - النهائية). والقوة من جهة أخرى تعني لا تعين السلب والإنتاج. وهناك مطلب ألا وهو إذا لم تكن (الفحوى) تناقض ذاتها، فإن كل تحدد يجب إسقاطه، لأن كل حكم أو تباين ينطلق إلى حالة التعارض. وإن (الله) هو (جوهر) كل الحقائق، ويقال لما كانت حقيقة واحدة من هذه الحقائق هي (الوجود)، فإن (الوجود) بالتالي يتوحد مع (الفحوى). وظل هذا الدليل متماسكاً حتى الأزمنة الحديثة، ونحن نجد هذا الدليل يستخدمه بصفة خاصة مندلسون[٢٧] في "ساعات الصباح". وسبينوزا يحدد (الفحوى) أو تصور (الله) بقوله بأنه الذي لا يمكن تصوره بمعزل عن (الوجود). إن التناهي هو شئ وجوده لا يتطابق مع (الفحوى). والأجناس تتحقق في الأفراد الموجودين، لكن هؤلاء الأفراد مؤقتون عابرون، والجناس هي (الكلي) لذاته. وفي حالة المتناهي فإن الوجود يتطابق مع (الفحوى). ومن جهة أخرى في حالة (اللامتناهي) حيث يتحدد في ذاته فإن الحقيقة يجب أن تتطابق مع (الفحوى)، وهذه هي (الفكرة العادية)، وحدة الذات والموضوع. والفيلسوف كانت انتقد هذا الدليل، والاعتراضات التي طرحها ضد هذا الدليل هي على النحو التالي: إذا كان الله سيتحدد على أنه (جوهر) كل الحقائق، إذن فإن (الوجود) لا يمت إليه (هو)، وذلك أن (الوجود) ليس أي حقيقة. ولن يُفْرَق بالنسبة (للفحوى) أو التصور ما إذا كان هذا (الوجود) موجوداً أم لا، إن الأمر سيظل هو هو. وهذا الاعتراض من

(٢٧) موسى مندلسون (١٧٢٩ - ١٧٨٦) فيلسوف يهودي ألماني (المترجم).

قبل في أيام أنسلم طرحه راهب قال: "إن حقيقة أنني أصوغ فكرة عن أي شئ لا يتضمن لهذا أن الشئ موجود". ولقد قال كانت إن مائة قطعة نقدية حقيقية تظل هي هي نفسها سواء إذا ما صنعت مجرد صياغة فكرة عنها أو امتلكها بالفعل، وبالتالي ليس (الوجود) حقيقة أو صفة حقيقية، نظراً لأنه لا ينضاف بها إلى (الفحوى). ويمكن القول إن (الوجود) ليس أي محتوى محدد، والأمر سواء، فما من شئ يجب أن ينضاف إلى (الفحوى) بشكل مؤكد. (ويمكننا أن نلاحظ ونحن نمرُّ مَرَّ الكرام أن التحدث عن كل شكل تعس للوجود على أنه فحوى هو السير على دروب خاطئة تماماً). والأمر بالعكس، يجب التخلص من القصور الملتصق بالشكل في أنه مجرد شئ ذاتي، وليس (الفكرة العادية). و(الفحوى) التي ليست هي إلا شيئاً ذاتياً، والمنفصلة عن (الوجود) هي بُطْلان. وفي شكل الدليل على نحو ما طرحه أنسلم فإن اللامتناهي قائم في حقيقة خالصة هي أنها ليست أحادية الجانب، وهذه الحقيقة هي شئ ذاتي تماماً لا يرتبط به (الوجود). و(الفهم) يستبقي (الوجود) و(الفحوى) منفصلين تماماً، ويعد كُلاً منهما على أنه في هوية ذاتية. ولكن حتى بمقتضى الفكرة العادية فإن (الفحوى) بمعزل عن (الوجود) تعد أحادية الجانب وغير حقيقية، وكذلك - أيضاً - (الوجود)، (الوجود) الذي فيه لا توجد أي (فحوى) منظوراً إليه على أنه (وجود) بلا فحوى، (وجود) لا يمكن تصوره. وهذا التناقض الموجود في التناهي لا يمكن أن يكون له أي موضع في العلاقة (باللامتناهي) أو (بالله).

ولكن الظروف التالية هي التي تجعل الدليل غير مُقْنِع. إن ذلك الوجود الأكمل والأحق هو في الحقيقة افتراض مسبق يقاس به (الوجود) لذاته و(الفحوى) لذاتها هو أحادي الجانب. ولقد عرّف ديكارت وسبينوزا (الله) على أنه علة (نفسه هو). و(الفحوى) والوجود يشكلان هوية، بقول آخر، إن (الله) باعتباره (فحوى) لا يمكن تصوره بدون (وجود). وغير المُقْنِع في هذه النظرة هو أن لدينا هنا فرضاً مسبقاً وهذا العيني أن (الفحوى) التي تقاس بمعيار الضرورة الافتراضية هذا يجب أن تكون شيئاً ذاتياً.

وعلى أي حال فإن التناهي والذاتي ليسا وحسب متناهين وهما يقاسان

بمعيار يزودنا به الافتراض المسبق. إنه متناه في ذاته، ومن ثم فإنه نقيض ذاته. وهذا هو التناقض الذي لا حل له. و(الوجود) مفروض فيه أن يكون متميزاً عن (الفحوى). ويمكننا أن نتخيل أننا يمكننا أن نعد (الفحوى) على أنها ذاتية للغاية، على أنها متناهية، لكن الخاصية الماهوية (للوجود) في (الفحوى) ذاتها. وتناهي الذاتية هذا تجري الإطاحة به في (الفحوى) ذاتها، ووحدة (الوجود) و(الفحوى) ليست افتراضاً مسبقاً بالنسبة (للفحوى) والذي بها تقاس. و(الوجود) في مباشريته عَرَضي، ونحن قد رأينا أن حقيقته ضرورية. و(الفحوى) تتضمن بالضرورة (الوجود)، وهي ببساطة مرجعية إلى النفس، تتضمن غياب التوسط. فإذا نظرنا في (الفحوى) فإننا نجد أنها هي التي فيها كل تباين يجري استيعابه، وفيها كل التحديدات هي مجرد شئ مثالي. وهذا الاصطباغ المثالي هو التوسط أو التباين، الذي جرى استيعابه وإزاحته، إنه الجلاء الكامل والشفافية الخالصة، الذي هو في استقرار في ذاته. وحرية (الفحوى) هي مجرد المرجعية المطلقة للنفس، الاصطباغ المثالي الذي هو أيضاً المباشرية، الوحدة بدون توسط. و(الفحوى) هكذا لها (وجود) في ذاتها بالإمكانية. ومعناها الخالص أنها تطيح بأحاديتها الجانبية. وفكرة أن (الوجود) يمكن أن ينفصل عن (الفحوى) هو مجرد خيال. وعندما يقول الفيلسوف كانت إنه يستحيل استخلاص الحقيقة من (الفحوى) فإنه يفكر في (الفحوى) على أنها شئ متناه. لكن المتناهي هو بالضبط ما يلغي ذاته، وإذا كان علينا أن نفكر في (الفحوى) بهذه الطريقة باعتبارها منفصلة عن (الوجود) فإنه ينبغي علينا وحسب أن تكون لدينا المرجعية للنفس والتي (وجودها) كائن بشكل ماهوي.

وعلى أي حال فإن (الفحوى) ليس لها (وجود) في ذاتها بالإمكانية وحسب. ولا يبدو أن هذا (من جانبنا) وحسب، بل الأمر بالعكس، (فالحوى) هي (وجود) فعلي، (وجود) لذاته أيضاً. إنها تلغي ذاتيتها وتموضع ذاتها. و(الإنسان) يحقق غاياته. فإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول إن ما كان مجرد حالة مثالية يفقد أحاديته الجانبية، وبالتالي يصبح شيئاً له (وجود). و(الفحوى) تُظْهر ذاتها على نحو أبدي في تلك الفعالية التي بها ينطرح (الوجود) على أنه في هوية مع ذاته. وفي الإدراك الحسي والشعور إلخ

لدينا موضوعات خارجية أمامنا، لكننا نرفعها إلى أنفسنا، ومن ثمَّ تكون الموضوعات مثالية فينا. و(الفحوى) هي الفعل المتواصل وبه تلغي (الفحوى) تباينها. وعندما نُمْعِن النظر في طبيعة (الفحوى) فإننا نتبين أن هذه الهوية مع (الوجود) لا تعود افتراضاً مسبقاً، بل نتيجة. ومسار الإجراء هو على النحو التالي: إن (الفحوى) تُمَوضْع ذاتها، وتحوِّل نفسها إلى حقيقة، ومن ثم تكون هي الحقيقة، ومن ثم تكون هي الحقيقة، وحدة الذات والموضوع. و(الإله) [٢٨] هو (وجود) حي خالد كما يقول أفلاطون ويتحد جسمه ونفسه في واحد [٢٩] وأولئك الذين يفصلون الجانبين لا يتجاوزون ما هو متناه وما هو غير حقيقي.

ووجهة النظر التي تشغلنا هنا هي وجهة النظر (المسيحية). إن لدينا هنا (فحوى) (الله) في حريتها الكلية. وهذه (الفحوى) في هوية مع (الوجود). إن (الوجود) هو أفقر جميع التجريدات، غير أن (الفحوى) ليست فقيرة لدرجة ألا تحتوي هذا التصميم فيها. ولا يجب علينا أن نتناول (الوجود) في فقر التجريد، في المباشرية في شكلها السيئ، ولكن مع (الوجود) على أنه (وجود) (الله)، (كوجود) عيني مطلق، متمايز عن (الله). ووعي (الروح) المتناهية هو (وجود) عيني، المادي لتحقق (فحوى) (الله). وهنا لا توجد مسألة أي إضافة (للوجود) إلى (الفحوى)، أو مجرد وحدة (الفحوى) و(الوجود) - ومثل هذه التعبيرات خرقاء ومُضَلِّلَة. إن الوحدة هي بالأحرى أن ندركها على أنها سيرورة مطلقة، على أنها حركة حية (لله)، وهذا يعني أن الجانبين متمايزان كل واحد عن الآخر، بينما السيرورة يجري التفكير فيها على أنها الفعل المتواصل المطلق للإنتاج الذاتي الأبدي. وهنا لدينا الفكرة العينية والشعبية عن (الله) على أنه (الروح). و(فحوى) (الروح) هي الفحوى التي لها (وجود) في ذاته ولذاته، أي المعرفة. وهذه (الفحوى)

---

(٢٨)، (٢٩) مرة أخرى نقول إن النص يورد God أي (الله) ولكن كما كان أفلاطون في عصر ليس فيه ديانة سماوية فقد ترجمنا الكلمة (إله). والجملة الأخيرة تبين أنه لا يتحدث عن (الله) بل عن (إله) فالله ليس جسماً وليس نفساً لأنه ليس كفواً أحد (المترجم).

اللامتناهية هي المرجعية السالبية للنفس. وعندما تنطرح هكذا فإنها هي الحكم، فعل التمييز، التباين الذاتي. ولكن ما يتباين هكذا والذي يبدو في البدء كشئ خارجي خاوٍ من (الروح)، خارج (الله)، هو في هوية حقاً مع (الفحوى). وتطور هذه (الفكرة العادية) هو الحقيقة المطلقة وفي الديانة (المسيحية) معروف أن (الله) قد جلَّى (نفسه)، والتجلِّي هو إحداث التباين. إن ما ينكشف هو بالضبط أن (الله) هو (الله) المتجلي.

والدين يجب أن يكون شيئاً لكل الناس، لأولئك الذين قد صفوا فكرهم حتى أنهم يعرفون ما يوجد في العنصر الخالص للفكر، والذين قد وصلوا إلى المعرفة الفلسفية عن ماهية (الله) وكذلك إلى ما لا يجاوز الشعور والأفكار العادية.

و(الإنسان) ليس مجرد الفكر الخالص. وبالعكس فإن الفكر يُجَلِّي نفسه على أنه إدراك حسي أو (الفكر - الصورة)، أو في شكل الأفكار العادية. والحقيقة المطلقة التي تنكشف (للإنسان) يجب لهذا أن توجد له ككائن يصوغ الأفكار العامة والصور الحسية، والذين لهم مشاعر وإحساسات. وهذه هي العلامة التي يتميز بها الدين بصفة عامة عن الفلسفة. إن الفلسفة (كفكر) فيما لا يوجد إلا من أجل الفكرة العادية والإدراك الحسي. و(الإنسان) الذي هكذا يصور الأفكار العامة، هو في طبيعته باعتباره (إنساناً) كائن مفكر أيضاً، وجوهر الدين يتأتى له ككائن يفكر. وليس إلا الكائن المفكر هو الذي يستطيع أن يكون له دين[٣٠]، وإن التفكير هو أيضاً صياغة الأفكار، بالرغم من أن الفعل الأول وحده هو الشكل الحر للحقيقة. و(الفهم) يفكر أيضاً، لكنه لا يتجاوز الهوية، وذلك أن (الفحوى) هي (فحوى)، و(الوجود) هو (وجود). وهاتان المقولتان الأحاديتا الجانب تحافظان دائماً على هذا الشكل الأحادي الجانب بقدر اهتمامها. وهما في طبيعتهما الحقة - من جهة أخرى - لا يعودان في هوية فطرية على أساس أنهما (يكونان)، ولكن يجري النظر إليهما على أنهما مجرد لحظات من الكلية.

(٣٠) لكن كل ما في الكون قد عرف صلاته وتسبيحه (المترجم).

وأولئك الذين يعتقدون أن الفلسفة تخطئ بالتفكير في الدين وتقرير الدين في إطار الفكر لا يعرفون ما هم في حاجة إليه والكراهية والعبث يتأتيان هنا مباشرة للتلاعب تحت قناع خارجي من الاتضاع. إن الاتضاع الحق قائم في جعل الروح تنغمر فينا وفي فقدان أنفسنا فيما هو الأكثر عمقاً، في أن يكون الموضوع في داخلنا، والموضوع وحده. وهكذا فإن أي شئ ذاتي مما لا يزال حاضراً في الشعور يختفي. وعلينا أن ننظر في (الفكرة العادية) من وجهة النظر التأملية الخالصة وتبرير مزاعمها ضد (الفهم) وضدها باعتبارها معادية لكل محتوى للدين مهما يكن. وهذا المحتوى يُسمى السر، لأنه شئ خفي عن (الفهم)، لأن (الفهم) لا يصل إلى مدى السيرورة التي عليها هذه الوحدة، ومن هنا فإن كل شئ تأملي، كل شئ فلسفي بالنسبة (للفهم) هو سر.

إنتهت بحمد الله وفضله ترجمة محاضرات فلسفة الدين (لهيجل)

المصطلحات

عربي - إنجليزي

(أ)

الآخر	Other
الآخرية	Otherness
الآن	Now
الأبدي	Eternal
الإبْطال	Annulling
الأحادي الجانب	One-Sidedness
الإحساس	Sensation
الإحساس	Sense
الإدراك الحسي	Perception
الإذعان	Comformity
الارتقاء	Elevation
الأساس	Ground
الاستحالية	Impossibility
الاستدلال	Inference
الاستدلال	Reasoning
الاستنباط	Deduction
الإسقاط الذاتي	Self-Projection
الأشياء في ذاتها	Noumena
الاصطباغ المثالي	Ideality
الإطلاقية	Absoluteness
الافتراض المسبق	Presupposltion
الافتراضي	Hypothetical
الله	God
الإله	Deity
الإله	god
إله الحقل و القطعان	Faun
الألوهية المحيطة	Brahman
إلى ما لا نهاية	Ad Infinitum
الامتثال	Conformity
الإمكانية	Possibility
الأنا	Ego
الانفصال	Seperation
الإيجابي	Affirmative
الإيجابي	Positive
الإيليون	Eleatics
الإيمان	Eaith

(ب)

الباطنية	Inwardness
البحث	Inquiry
الْبَدَد	Nonentity
البراهما	Brahma
البراهمان	Brahman
البرهان	Proof
برهان الخلف	Apagogically

(ت)

التأمل	Reflection
التباين	Differentiation
التبعية	Dependence
التجريد	Abstraction
التجسد الشخصي	Personification
التجلي	Manifestation
التحدد	Determination
التحديد	Definition
التحديد	Determination
التحليل	Analysis
التخالف	Differentiation
التخيل	Imagination
التركيبي	Synthetic

التصور Conception
التطابق Conformity
التعريف Definition
التعريف Determination
التغايرية Variableness
التفردية Individualisation
التفنيد Refutation
التناغم Harmony
التنافرية Incompatibility
التناقض Contradiction
التناهي Finitude
التهافت Refutation
التوسط Mediation

(ث)

الثقافة Culture
الثنائية Dualism

(ج)

الجدل Dialectic
الجوانية Inwardness
الجوقة Chorus
الجوهر Substance
الجوهر الأعلى للكون Brahma
الجوهري Substantial
الجوهرية Substantiality

(ح)

الحاسة Sense
الحجاج Argunent
الحجة Argament
الحد الأصغر (القياس المنطقي) Minor Term
الحد الأكبر (القياس المنطقي) Major Term
الحدس Intuition
حرية الإرادة Self-Determination
الحفاظ على الذات Self-Preservation
الحق True,the
الحقيقة Truth
الحقيقة - الكل All-Reality
الحكم Judgment
الحكمة Wisdom
الحورية Nymph

(خ)

الخالد Eternal
الخيال Fancy
الخير Good
الخيرية Goodness

(د)

الدائم Unchangeable
الدحض Refutation
الدليل Proof
الدليل الأنطولوجي Ontological Proof
الدليل الطبيعي- اللاهوتي Physico-Theological Proof
الدليل الغائي Teleological Proof
الدليل الكوني Cosmological Proof
الدليل المتيافيزيقي Metaphysical Proof
الدين Religion

(ذ)

الذات	Subject
الذاتية	Subjectivity

(ر)

الراسخ	Stolid
ربات الشعر	Muses
الرضا	Contentment
الرفاقية	Fellowship
الرِفْعَة	Elevation
الرِفعة	Sublimity
الروح	Spirit

(ز)

الزائف	False
الزائلية	Transitoriness

(س)

السالبي	Negative
السالبية	Negativity
السعادة	Happiness
السلب	Negation
سلب السلب	Negation of Negation
السمو	Sublimity
السيرورة	Process

(ش)

الشر	Evil
الشرقي	Oriental
الشفيع	Mediation
الشكل	Form
الشئ	Thing
الشئ في ذاته	Thing-in-itself

(ص)

الصانع	Demiurge
الصفة	Attribute
الصفة	Predicate

(ض)

الضرورة	Necessity

(ط)

الطبيعة	Nature

(ع)

العالم	World
العالم المسيحي	Christendom
العدم	Nothing
عدم المقبولية	Inadmissibility
العرضي	Accident
العرضية	Contingency
العضْوَنَة	Organism
العقل	Reason
العقلانية	Rationality
العلم	Science
العلم المحيط	Omniscience
العلة	Cause
علة ذاته	Causa sui
العلة المطلقة	Absolute Cause

العلية — Causality
العيني — Concrete

(غ)

الغائي — Teleological
الغائية — Teleology
الغاية — End
غير الأناني — Selfless
الغيري — Selfless

(ف)

الفردية — Individuality
الفرض — Assumption
الفرض — Hypothesis
الفعالية — Activity
الفكرة العادية — Idea
الفلسفة — Philosophy
فلسفة الأخلاق — Ethics
الفهم — Understanding
الفيض — Flux

(ق)

القائم — Existing
قابلية الانفصال — Separableness
القبْلى — Apriori
القدر — Fate
القضاء و القدر — Fatality
القضية (المنطق) — Proposition
القضية الصغرى (القياس المنطقي) — Minor Proposition
القضية الكبرى (القياس المنطقي) — Major Proposition
القطْعي — Apodictic
القوة — Force
القوة العظمى — Almighty
القياس (المنطق) — Syllogism

(ك)

الكثرة — Many
الكل — Whole
الكل الصوري — Transcendental
الكلية — Totality
الكلية — Universality
الكينونة — Being

(ل)

اللاحقيقي — Untrue
اللاحقيقية — Untruth
اللاشرطي — Unconditinal
اللامتحرك — Unmoved
اللامتعين — Boundless
اللامتناهي — Infinite
اللامتناهية — Infinity
اللامحدود — Indeterminate
اللامحدود — Limitless
اللامحدودية — Indeterminateness
اللامشروط — Unconditioned
اللاهوت — Theology
اللاوجود — Non - Being

(م)

المانوية — Manicheism

الماهوّي	Essential
الماهوية	Essentiality
الماهية	Essence
المباشر	Immediate
المباشرية	Immediacy
المتوسط	Mediation
المثالي	Ideal
المثالية	Idealism
المحتوى	Content
المحمول	Attribate
المحمول	Predicate
المُسَلَّمَة	Postulae
المسيحية	Christianity
المشروطية	Conditionateness
المصير	Destiny
المطلق	Absolute
المعرفة	Knowledge
المعلول	Effect
المَعِيَّة	Fellowship
المغالطة	Fallacy
المقدمة (المنطق)	Premiss
المقولة	Category
المَلَكَة	Faculty
المنطق	Logic
المنهج	Method
الموجود	Existing
الموضوع	Object
الموضوع (المنطق)	Subject
الموضوعي	Objective
الموضوعية	Objectivity
المتيافيزيقا	Metaphysics

(ن)

الندم	Contrition
الندم	Penitence
النسق	System
النفي	Negation
نفي النفي	Negation of Negation
النقد	Critique
النقيض	Antithesis
النقيضة	Antinomy

(هـ)

الهباء	Nonenity
الهلامية	Formless
الهوية	Identity

(و)

الواحد	One
الوجود	Being
الوجود	Existence
الوجود الإنساني	Existence
الوجود الجزئي	Existence
الوجود العام	Being
وحدة الوجود	Pantheism
الوعي	Consciousness

Sublimity السموّ - الرِفْعَة
Substance الجوهر
Substantial الجوهري
Substantiality الجوهرية
Syllogism القياس (المنطق)
Synthetic التركيبي
System النَّسَق

(T)

Teleological الغائي
Teleological Proof الدليل الغائي
Teleology الغائية
Theology اللاهوت
Thing الشئ
Thing-in-it-self الشئ في ذاته
Totality الكلية
Transcendental الكلي الصوري
Transitoriness الزائلية
True,the الحق
Truth الحقيقة

(U)

Unchangeable الدائم
Unconditional اللاشرطي
Unconditioned اللامشروط
Understanding الفهم
Universality الكلية
Unmoved اللامتحرك
Untrue اللاحقيقي
Untruth اللاحقيقة

(V)

Variableness التغايرية

(W)

Whole الكل
Wisdom الحكمة
World العالم

(O)

Object الموضوع
Objective الموضوعي
Objectivity الموضوعية
Omnissience العلم المحيط
One الواحد
One - Sidedness أحادي الجانب
Ontological Proof الدليل الأنطولوجي
Organism الْعَضْوَنَة
Oriental الشرقي
Other الآخر
Otherness الآخرية

(P)

Pantheism وحدة الوجود
Penitence الندم
Perception الإدراك الحسي
Personification التجسد الشخصي
Philosophy الفلسفة
Physico - Theological Proof الدليل الطبيعي - اللاهوتي
Positive الإيجابي
Possibility الإمكانية
Postulate الْمُسَلَّمَة
Predicate المحمول - الصفة
Premiss المقدمة (المنطق)
Presupposition الافتراض
Process السيرورة
Proof الدليل - البرهان
Proposition القضية (المنطق)

(R)

Rationality العقلانية
Reason العقل
Reasoning الاستدلال
Reflection التأمل
Refutation التهافت - الدحض - التفنيد
Religion الدين

(S)

Science العلم
Self - Determination حرية الإرادة
Self - Preservation الحفاظ على الذات
Self - Projection الاسقاط الذاتي
Selfless الغيْري - غير الأناني
Sensation الإحساس
Sense الحاسة - الإحساس
Separableness قابلية الانفصال
Seperation الانفصال
Spirit الروح
Stolid الراسخ
Subject الذات - الموضوع (المنطق)
Subjectivity الذاتية

Immediate المباشر
Impossibility الاستحالية
Inadmissibility عدم المقبولية
Incompatibility التنافرية
Indeterminate اللامحدود
Indeter minateness اللامحدودية
Individuality الفردية
Individualisation التفرّدية
Inference الاستدلال
In finite اللامتناهي
Infinity اللاتناهية
Inquiry البحث
Intuition الحدْس
Inwardness الجوانية - الباطنية

(J)

Judgement الْحُكْم

(K)

Knowledge المعرفة

(L)

Limitless اللامحدود
Logic المنطق

(M)

Major Proposition القضية الكبرى (القياس المنطقي)
Major Term الحد الأكبر (القياس المنطقي)
Manicheism المانويّة
Manifestation التجلّي
Many الكثرة
Mediation التوسط -المتوسط- الشفيع
Metaphysical Proof الدليل الميتافيزيقي
Metaphysics الميتافيزيقا
Method المنهج
Minor Proposition القضية الصغرى (القياس المنطقي)
Minor Term الحد الأصغر (القياس المنطقي)
Muses ربات الشعر

(N)

Nature الطبيعة
Necessity الضرورة
Negation السلب - النفي
Negationof Negation سلب السلب - نفي النفي
Negative السالبي
Negativity السالبية
Non - Being اللاوجود
Nonentity الهباء - الْبَدَد
Nothing العدم
Noumena الأشياء
Now الآن
Nymph الحورية

Determination التحدد-التحديد-التعريف
Dialectic الجدل
Differentiation التباين - التخالف
Dualism الثنائية

(E)

Effect المعلول
Ego الأنا
Eleatics الإيليون
Elevation الارتقاء - الرِّفْعَة
End الغاية
Essence الماهية
Essencial الماهوي
Essentiality الماهوية
Eternal الأبدي - الخالد
Ethics فلسفة الأخلاق
Evil الشرّ
Existence الوجود - الوجود الجزئي - الوجود الإنساني
Existing الموجود - القائم

(F)

Faculty الْمَلَكة
Faith الإيمان
Fallacy المغالطة
False الزائف
Fancy الخيال
Fatality القضاء والقدر
Fate القدر
Faun إله الحقل و القطعان (الرومان)
Fellowship الْمَعِيَّة - الرِّفاقيَّة
Finitude التناهي
Flut الفيض
Force القوة
Form الشكل
Formlessness الهلاميَّة

(G)

God الله
god الإله
Good الخير
Goodness الخيرية
Ground الأساس

(H)

Happiness السعادة
Harmony التناغم
Hypothesis الْفَرْض
Hypothetical الافتراضي

(I)

Idea الفكرة العادية
Ideal المثال
Idealism المثالية
Ideality الاصطباغ المثالي
Identity الهوية
Imagination التخيل
Immediacy المباشرية

(A)

Absolute المطلق
Absolute Cause العلَّة الْمُطْلَقَة
Absoluteness الإطلاقية
Abstraction التجريد
Accident العرضي
Activity الفعالية
Ad Infinitum إلى مالا نهاية
Affirmative الإيجابي
All-Reality الحقيقة - الكل
Almighty Power القوة العظمى
Analysis التحليل
Annulling الإبْطال
Antinomy النقيضة
Antithesis النقيض
Apagogically برهان الْخُلْف
Apodictic الْقَطْعِي
Apriori الْقَبْلي
Argument الحجاج - الحجة
Assumption الْفَرْض
Atribute الصفة - المحمول

(B)

Being الوجود - الوجود العام - الكينونة
Boundless اللامُتَعَيِّن
Brahma البراهما - الجوهر الأعلى للكون
Brahman البراهمان - الألوهية المحيطة

(C)

Category المقولة
Causa Sui علَّة ذاته
Causality العلِّية
Cause العلة
Chorus الجْوقة
Christendom العالم المسيحي
Christianity المسيحية
Conception التصور
Concrete العيني
Conditionateness المشروطية
Conformity التطابق - الامتثال - الإذعان
Consciousness الوعي
Content المحتوى
Contentment الرضا
Contingency الْعَرَضية
Contradiction التناقض
Contrition الندم
Cosmological Proof الدليل الكوني
Critique النقد
Culture الثقافة

(D)

Deduction الاستنباط
Definition التعريف - التحديد
Deity الإله
Demiurge الصانع
Dependence التبعية
Destiny المصير

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)

مكتبة دار الكلمة
LOGOS
٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت:٤٩١٤٢٧٦
Web site:www.elkalema.com